Das Bild der Antike bei Hölderlin

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der

philosophischen Doktorwürde der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Westfälischen Wilhelms-Universität

zu Münster in Westfalen

vorgelegt von

Kurt A. Sommer

aus Leinefelde

1 9 3 3

Dissertationsdruckerei und -Verlag Konrad Triltsch, Würzburg

Dekan:

Herr Prof. Dr. Wackernagel.

Referent:

Herr Prof. Dr. G. Müller.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. September 1932.

Inhalt.

Schriftenangabe.

Die benutzte Ausgabe:

Hölderlin, sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Fr. Seebaß und Ludw. v. Pigenot. 6 Bände, 2. Aufl. 1923.

Literatur über Hölderlin:

R. **Arnold**, Der deutsche Philhellenismus in Heinse und Hölderlin, Euphorion 11 Erg.-Heft.

L. v. **Bertalanffy**, Hölderlin's Empedokles, Zeitschr. für Ästhetik, 20. Bd., 1926.

W. **Betzendörfer**, **Haering**, Hölderlin. Neuaufgefundene Jugendarbeiten. Nürnberg 1922.

W. **Böhm**, Hölderlin, Bd. 1, 1928, Bd. 2, 1930.

— Aus Gustav Schlesiers Nachlaß, Deutsche Rundschau 1923, 196. Bd.

E. **Cassirer**, Idee und Gestalt, Bln. 1921.

W. **Dilthey**, Das Erlebnis und die Dichtung, 8. Aufl., 1906.

J. **Eberz**, Hölderlins Nachtgesänge, Zeitschr. f. vergl. Literaturgesch. XVI 1906, p. 364 ff.

V. **Erdmann**, Hölderlins ästhetische Theorie im Zusammenhang seiner Weltanschauung, Jena 1923.

H. **Friedemann**, Die Götter Griechenlands, Bln. Diss. 1905.

O. **Frommel**, Hölderlins Empedokles, protestant. Monatshefte, 1913, XVII, Heft 8.

St. **George**, Hölderlin, Blätter für die Kunst, 1919.

A. **von Grolman**, Das Hölderlin-Bild der Gegenwart, Jb. d. Fr. dt. Hochstifts 1929, p. 59 ff.

Fr. **Gundolf**, Hölderlins Archipelagus (Dichter und Helden, 1921).

N. v. **Hellingrath**, Pindarübertragungen von Hölderlin, Diss. München 1910.

— Hölderlin. 2 Vorträge; München 1921.

L. v. Pigenot, N. v. Hellingrath, Hölderlin, 2 Vorträge 1922.

O. Hense, Fr. Hölderlin, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, 1904, Bd. XIII, p. 515/540.

J. Hoffmeister, Hölderlin und Hegel, Tübingen, 1931.

M. Kaubisch, Hölderlins Tragik, Die Hilfe, 21. Nov. 1912.

E. Kelchner, Fr. Hölderlin in seinen Beziehungen zu Homburg v. d. Höhe. Homburg 1883.

L. Kempter, Hölderlin und die Mythologie, Zürich 1929.

R. Kerber, Hölderlins Verhältnis zu Homer, Philol. Bd. 80.

J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäb. Jugendjahren, Stuttgart 1877.

E. Lehmann, Hölderlins Lyrik, Stutg. 1922.

C. Litzmann, Hölderlin — Studien, Seufferts Vierteljahrsschrift f. Literaturgeschichte II, 1889, p. 407 ff.

E. Michel, Die Tragik des orph. Dichters, 1922.

W. Michel, Sophokles — Hölderlin, Frankf. Zeitg. 25. April 1922, Nr. 304.

— Hölderlin und der deutsche Geist, Darmstadt 1924.

— Der Hölderlinische Sophokles, Das deutsche Drama, 1. Juli 1919.

— Hölderlins abendländische Wendung, 1922.

K. J. Obenauer, Hölderlin, Novalis, 1925.

R. Petsch, Hölderlin und die Griechen, Preuß. Jahrb. 195.

L. v. Pigenot, Hölderlin. Das Wesen und die Schau, Mchn. 1923.

J. Ruppel, Der antike Gehalt in Hölderlins „Empedokles", Diss. Ffm. 1913.

O. Rutz, Über einige Echtheitsfragen bei Hölderlin, Euphorion XX, 1913, p. 428 ff.

Fr. Seebaß, Hölderlin Bibliographie, Mchn. 1922.

— Neue Hölderlin-Literatur, G. R. M. Febr. 1931.

— Hölderlin und die Romantiker, Deutsche Revue XI.

E. L. Schellenberg, Der Wackenroder des Griechentums. Der Türmer, Heft 6, 1920.

H. Schlemmer, Der Tod des religiösen Propheten, Preuß. Jahrb. 1919 (Bd. 117).

Chr. Th. Schwab, Hölderlins Leben, Cotta 1876.

Ed. Spranger, Hölderlin und das deutsche Nationalbewußtsein, Ilbergs Neue Jahrb. 44, 1919.

K. **Viëtor**, Die Lyrik Hölderlins, Ffm. 1921.
W. **Waiblinger**, Hölderlin-Biographie, 1839, 3/4.
A. **Wilbrandt**, Hölderlin, Der Dichter des Pantheismus, Riehls histor. Taschenbuch, 1871, Bd. 41. p. 371 ff.
W. **Willige**, Über Hölderlins Empedokles, Sokrates, Zeitsch. f. Gymnasialwesen, Bd. 8, Heft 9—10, 1920.
Fr. Zinkernagel, Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion, Quellen und Forschungen 99, 1907.
G. **Zuntz**, Über Hölderlins Pindarübersetzung. Diss. Marb. 1928.

Allgemeine Literatur:

A. **Allwohn**, Der Mythos bei Schelling, Kantstudien 61, Erg. Heft 1927.
Abbé Barthélemy, Reisen des jungen Anacharsis in Griechenland, Deutsch von Biester, 1790. Bd. 1/7.
G. **Billeter**, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, Leipzig 1911.
E. **Cassirer**, Sprache und Mythos, 1925 (Studien der Bibliothek Warburg VI).
Corsini Fasti Attici, III. Bd. 1764.
H. **Diels**, D. Fragmente d. Vorsokratiker I[3], Bln. 1912.
W. **Dilthey**, Die Jugendgeschichte Hegels, ges. Schr. IV.
Fr. **Dornseiff**, Pindarübersetzung 1921.
G. Chr. **Hamberger**, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern von Anfang der Welt bis 1500, Lemgo 1756/1764, Bd. I.
E. **Haym**, Die romantische Schule[3], Bln. 1914.
W. **Heinse**, Ardinghello und die glückseligen Inseln, Propyläen-Verl. 2.
J. G. **Herder**, Liebe und Selbstheit, Herders sämtl. Werke, (Suphan) XV, p. 304 ff.
L. **Klages**, Mensch und Erde, Mchn. 1920.
Joh. H. J. **Köppen**, Über Homers Leben und Gesänge, Hann. 1821.
R. **Krauß**, Schwäb. Literaturgesch. 1897, Bd. 1/2.
P. **Nerrlich**, Das Dogma vom klassischen Altertum, Lpzg. 1894.
H. **Nohl**, Hegels theologische Jugendschriften, 1907.
Plinii Histor. nat. Lib. 34 (Detlefsen) 1873.
Reiske, Anthologia graeca a Reiskio edita, Lips. 1754.
K. **Schwartz**, Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg und seine Familie, Bd. I, 1878.

E. Spranger, Die Antike und der deutsche Geist, Mchn. 1925.

— Der Anteil des Neuhumanismus an der Entfaltung des deutschen Nationalgefühls, Universitätsrede Bln. 1923.

F. Strich, Die Mythologie von Klopstock bis Wagner, Halle 1910, Bd. 1.

J. Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums, Wien 1776.

Fr. Wolters, Der Deutsche, ein Lesewerk, Teil 1, Das Bild der Antike bei den Deutschen, Brsl. 1925.

Das Eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde.
Deswegen sind uns die Griechen unentbehrlich.

Hölderlin.

Einleitung.

Die beiden Namen „Hölderlin“ und „Antike“ scheinen unmittelbar zusammen zu gehören. Und beinahe jeder, der unternimmt, über Hölderlin zu schreiben, ist gezwungen, Hölderlins Verhältnis zur Antike zu berühren. Dabei geht ihm aber auf, daß es nicht nur ein äußeres Abhängigkeitsverhältnis, sondern zumeist ein inneres Verwandtschaftsverhältnis ist. Er fühlt dann die Unmöglichkeit, eine saubere Scheidung zwischen Antikem und Hölderlinischem vorzunehmen. Man schlägt daher richtiger einen anderen Weg ein und untersucht die Auffassung Hölderlins von der Antike, besser: das Werden dieser Auffassung. Denn man kann nicht von einem Bild der Antike bei Hölderlin schlechthin sprechen. Es hat, wie alles, seine Geschichte. Ich glaube, nicht zu Unrecht 6 Zeitabschnitte angenommen zu haben, die meist mit den längeren Aufenthalten seines Wohnungswechsels zusammenfallen. Überblicken wir kurz die 6 Perioden. Auf den beiden Klosterschulen von Denkendorf und Maulbronn und vorher in der Nürtinger Lateinschule wurden die Grundlagen zur Erlernung der beiden klassischen Sprachen, Griechisch und Latein, gelegt, und damit kam zuerst die Liebe zum Altertum in des Knaben Herz. Die Entwicklung geht dann sehr schnell. Während in der ersten Tübinger Zeit die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Altertum noch keine Verbindung mit den dichterischen Bemühungen aufweist, zeigen die letzten Jahre gleichzeitig mit dem Durchbrechen des antiken Mythos die Aufnahme der Antike in die Dichtung. Zwei Gedichte sind der strahlenden Vorbildlichkeit des Griechentums gewidmet. Doch schon in den Anfängen folgt er nicht blind seinem Meister Winckelmann. Er betont zum Unterschied von ihm den „Ernst der Griechen“ und das spezifisch Nationelle an Homer, und als es ihn in einem griechischen Roman zur künstlerischen Auseinandersetzung mit der Antike drängt, hebt er den Unterschied zur Gegenwart hervor als den der „Einfachheit“ und „höchsten Bildung“. — Das Lateinische scheint ihn schon jetzt

nur mehr pflichtmäßig zu beschäftigen. — Die Waltershausener Periode ist durch philosophische Selbstbesinnung gekennzeichnet. Hier spielt Plato naturgemäß eine große Rolle. — In Frankfurt, wo der Hyperion seine größte Förderung erfährt, wird das Stadium der äußersten Hingebung an die Antike erreicht. Aber die Begeisterung ist nicht blind; was er an den Hellenen schätzt, ist ihr Kindmenschentum, wodurch sie sich von allen anderen, den Spartanern, Ägyptern usw., unterscheiden. Zum ersten Mal wird auch der Deutsche in das Bild mit einbezogen. Er erscheint als der Vernunftmensch. Und wenn am Ende des Romans gar die bittere Strafrede auf ihn erfolgt, so hat sie doch mehr eine heimliche Liebe als Verachtung diktiert. Das spezifisch Griechische in Hölderlin kommt nun immer mehr zum Durchbruch, und dadurch erfolgt die innere Befreiung vom Buchstabenglauben. — In Homburg bemüht er sich weiter um Erfassung des deutschen Nationalcharakters, dessen Grundzug ihm eine „bornirte Häuslichkeit" erscheint. In seinen theoretischen Arbeiten beschäftigt ihn immer noch der Unterschied von Altertum und Gegenwart als der von Natur und Kunst. Die Dichtung „Archipelagus" sieht das Heldenleben des griechischen Volkes in welthistorischem Zusammenhang. Es war der „Tag" vor der „Nacht" unserer Gegenwart. — Die Gewißheit eines neuen Tages und der Einkehr der Götter ist das Kennzeichen der letzten Jahre wachen Geistes. Hölderlin übersetzt den Pindar, um für sich das Eigentümliche der Pindarischen Musik zu erlauschen, und den Sophokles, um uns ein Zeugnis von dem Ringen um das Orientalische in der griechischen Sprache zu geben. In den Anmerkungen dazu führt er seine Gedanken darüber aus. Die kulturellen Gegensätze werden ganz offenbar. Das ehemalige Dogma von der Vorbildlichkeit hat ein Ende. —

In diesen letzten Jahren wird die Auseinandersetzung mit dem Christentum erst dringend. Hölderlin, der von Haus aus Theologe ist, hat das fachlich Theologische bewußt vom Bezirke der Musen ferngehalten, ohne sich vom christlich Religiösen wahrhaft abzuwenden. Ich habe in meiner Arbeit zu zeigen versucht, wie das Christliche in allen Perioden latent vorhanden ist. Erst in der Homburger Zeit wird ihm die Wiederaufnahme Christi in die Dichtung zu neuem Erlebnis. Gleichzeitig nimmt der „Empedokles" stark christliche Züge an. Noch in der nachhomburger Zeit vermeidet er, in Briefen den Namen Christi zu erwähnen. Aber in der Dichtung ringt er um eine Stellung zur antiken Mythologie. Gemäß seinem Streben, Hellenentum und Deutschtum zu einer höheren Synthese zu führen, reiht er Christus als letzte Stufe göttlicher Offenbarung an die antiken Götter an. Christentum und Heidentum, antiker und abendländischer Kulturkreis, sollen einander durchdringen. Das ist die höchste Stufe des Hölderlinischen Mythos. —

Ich hielt es für meine Arbeit wesentlich, auch den Durchbruch und das

Werden des antiken Mythos zu verfolgen. Wenn dabei das Gewicht auf das formale Element gelegt wurde, so ließ ich mich dabei von der Erwägung leiten, daß der Gehalt nicht das Neuartige für Hölderlin darstellt, sondern die Art der Formung und Einordnung in seinen Gedankenkreis. Die eigentlich historische Gestalt des antiken Mythos, einschließlich des ursprünglichen Gehaltes, wird bezeichnenderweise für Hölderlin sehr bald belanglos, es drängt ihn zu einer subjektiven Form, teils dem Antiken ähnlicher, teils neuer Art. Am liebsten — wenn es auch selten gelingt — verwendet er eine objektiv gegebene Form für einen ganz ursprünglich eigenen Gehalt, was ich im Folgenden als einen synthetischen Mythos bezeichnete. [1]) Der dauernde Kampf um immer neue Gehalte in seiner Dichtung — besonders in der Spätzeit — läßt das Schwanken zwischen subjektiver und synthetischer Form nicht zum Ausgleich kommen. —

Das Bild der Antike muß ein Gegenstück haben, und das ist zweifellos das Bild der Gegenwart. Aber es ist nicht so, daß eines das andere bedingte. Nicht spielt Hölderlin das eine gegen das andere aus. Seine Liebe gilt von Anfang Deutschland und Hellas. „Hölderlins Urerlebnis war: daß Hellas schön, nicht daß Deutschland häßlich sei.“ [2]) In früher Jugend liebt er statt Deutschland Schwaben, die engere Heimat. In Tübingen verkündet er stolz: „Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte.“ Aber an die Schwingen des kühnen Idealismus hängen sich die bitteren Erfahrungen mit seinen Mitmenschen. Etwas, was das strahlende Bild Griechenlands verdunkeln konnte, gab es nicht! So wurde das letztere zu einer Quelle erhebender Begeisterung und Verjüngung, Deutschland dagegen zu einer Quelle niederdrückender Leiden und Enttäuschungen. Je mehr Hölderlin mit anderen Menschen in Berührung kam und anderes als seine Heimat kennen lernte, umsomehr fühlte er sich als „Eremit“. Nach dem Zornesgewitter auf die Deutschen ist die Luft reiner; er beginnt mit der ganzen Kraft seiner Seele das Beste von der Zukunft zu hoffen. Seherisch verklärt schaut er nur noch drein. Seine heiligsten Erwartungen vom anbrechenden „Tag“ und der Wiederkehr der Götter setzt er auf Germanien. So erweist sich sein Gegenwartsgefühl als ein durchaus selbständiges, nicht etwa als die reine Kehrseite des Bildes der Antike. —

Wenn ich ferner das Naturgefühl nicht unberücksichtigt ließ, so geschah es, um auch an dieser innerlich-griechischen Eigenschaft Hölderlins eine Entwicklung nach dem Christlichen verfolgen zu können. Denn das erste als „Naturkindschaft“ bezeichnete Stadium setze ich — das bewußte Element abgerechnet — dem der Griechen gleich. In der Du-Einstellung der „Naturverbrüderung“ sehe ich — ungeachtet schwer anführbarer Analogien — eine wesentlich christliche Erscheinung. Dessen höchste, in „Naturbeherrschung“

umschlagende Spitze gestaltet Hölderlin im „Empedokles" als tragische Schuld.

Nachdem ich in diesen Längsschnitten die Ergebnisse der Arbeit vorausgenommen habe, gilt es noch, dem näherzutreten, was man im Zusammenhang mit Hölderlin unter Antike zu verstehen hat.

Es ist selbst für den Laien kein Geheimnis mehr, daß an Hölderlins Begriff der Antike das Griechentum ungleich größeren Anteil hat als das Römertum. Warum weniger das Römertum? Es scheint Hölderlin sogar schwer zu fallen, beides unter den Oberbegriff „Antike" zu stellen. Was er bei den Griechen in erster Linie fand, war bei den Römern anerzogen, erworben oder überhaupt nicht vorhanden. Zudem liegt die Blüte des Römertums, die imperialistische Entfaltung, erst nach Christi Geburt. So mag er dessen ganze Art, das Angenommene, Positive, schon dem abendländischen Kulturkreis zugezählt haben. Entscheidend bleibt aber, daß der Dichter gemäß seiner eigenen Veranlagung wirklichen Kontakt nur mit dem metaphysischen, nicht mit dem realen Volke haben konnte.

Die eigene Veranlagung ist weiterhin auch dafür bestimmend, wie er das Griechentum sah. Denn in allen seinen Möglichkeiten ist es dem Dichter nicht gegenwärtig. Nie fühlte er sich wohl gedrungen, mit den Rednern oder der Historiographie sich näher zu befassen. Vermutlich ist seine eigene Humorlosigkeit daran schuld, daß er die aristophanische Komödie nicht weiter beachtete. Witz setzt Trennung des Seelischen und Geistigen voraus, ist Brechung oder Spiegelung des Seelischen im Geistigen. Bei Hölderlin war alles wie meistens bei den Griechen eine heilige, ernste Einheit. Ebenfalls fehlt in seinem Gesichtskreis der Hellenismus, auf den der ihm angeblich geistesverwandte André Chénier zurückgeht, wenn er theokriteische Idyllen dichtet. —

Es steht fest, daß Hölderlin mit seinem Philhellenismus in einer gewissen Tradition steht. Denn mit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts wurde, im Gegensatz zu dem in den vorhergehenden Jahrzehnten herrschenden Latein, nun eifrig das Griechische betrieben, gefördert durch bedeutende Gräzisten wie Ernesti, Gesner, Christ, dem Lehrer Lessings, und später Heyne. Das Verständnis des Griechentums bereiteten die Schriften Winckelmanns vor. Die Klassik und Frühromantik ging dann auf bereits geebneten Wegen. Es ist reizvoll zu sehen, wie sich der griechische Geist im Deutschen wiederspiegelt. Denn Spiegelungen sind in der Tat alle die mannigfach schillernden Auffassungen. Lessing war noch nicht imstande, das Griechentum historisch zu sehen. Griechische Kunst ward ihm zum Kanon für die deutsche Poesie und die bildenden Künste. Herder vermag schon historisch zu sehen, aber er gelangt noch nicht zu klaren Ergebnissen. Winckelmann sieht nur das Ewig-Heitere, die plastische Schönheit, „edle Einfalt und stille Größe." Bei Schiller stellt

sich immer der Ethiker in den Vordergrund; ihm bedeutet Griechenland ein Dogma des Erhabenen und Großartigen. Für Goethe ist es das Symbol seiner Liebe zur Form. Mit der Romantik ist dann der Ernst des Dogmas dahin. Fr. Schlegel beschäftigt sich nur unter anderem mit der Antike. „Für Hölderlin war Hellas Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Weder Lehre, noch Teil seines Geistes, sondern dessen Totalität. Indem Hölderlin Hellas ergriff, indem Hellas ihm zum Symbol seiner inneren Welt wurde, erfaßte er sich selbst im Kern seines Wesens." [3])

---

1. Kapitel.

Denkendorf und Maulbronn.
1784—1788.

Das Altertum bedeutet in Hölderlins Entwicklung ein Pfropfreis verwandten Samens, das, zu günstiger Zeit dem jungen Gewächs eingefügt, dessen Wesen und Gehalt weitgehend bestimmt, dafür aber sein Eigenleben opfern muß, um ganz und gar vom Saft der bodenständigen Pflanze ernährt zu werden, mit der es zu einer untrennbaren Einheit verwächst und zu neuartigem Leben erwacht.

Mit diesem Bild aus dem Gemeinschaftsleben zweier Organismen läßt sich Hölderlins Beziehung zur Antike am ehesten verstehen. Denn es ist keine Aneignung eines toten Bildungsstoffes, sondern ein stets lebendiges Auseinandersetzen vom ersten Augenblick an, wo die Antike in seinen Gesichtskreis tritt, bis zu den trüben Zeiten, wo das Denken nicht mehr unter der Herrschaft seines festen Willens steht.

Und getreu dem Beispiel der noch nicht veredelten Pflanze hat auch Hölderlins Leben bodenständige Grundlagen, wie körperliche und seelische Veranlagung, und ein geistiges Klima erfahren, was man alles zusammen kennen muß, ehe die fremde Einwirkung betrachtet wird, um Neues vom Alten sondern zu können.

Hölderlins körperliche Veranlagung war, entsprechend dem Geist, der darin wohnte, äußerst zart und sensibel. Das hatte eine „übertriebene Empfindsamkeit" zur Folge, über die er gelegentlich klagt. Sein Herz ist allen Eindrücken offen, und so besonders denen der Natur. Es entwickelt sich daher bei ihm ein lebendiges Gefühl für die Weltschönheit. Die Natur wird ihm zur zweiten Mutter und begleitet ihn, ständig innig von ihm verehrt, durchs ganze Leben.

„Mich erzog der Wohllaut
Des säuselnden Hains,
Und lieben lernt ich
Unter den Blumen."

Die Natur lernte er zunächst ausschließlich kennen in seiner H e i m a t , dem lieblichen Schwaben, mit dem ihn ein inniges Band zeitlebens — unbeschadet

seiner Liebe zu Griechenland, wie wir noch sehen werden — verknüpfte. Ja, die Heimat ist zuerst da und sie wird auch zuletzt wieder da sein. Für dieses Verknüpft- und Bedingtsein von heimatlicher und fremder Landschaft, fand m. E. Pigenot [4]) den besten Ausdruck: „Es mag wie Spott klingen: aber die Griechenlandschau Hölderlins ist nicht möglich ohne die wirkliche und gegenwärtige Sueviens; die Feier Athens nicht möglich ohne die Wirklichkeit der schwäbischen Landeshauptstadt, deren Preis im späteren Liede merklich mit dem der Griechenstadt zusammentönt; Kayster, Paktolus, Skamander und Kephissos nicht möglich ohne die Quellen und Ströme der engsten Heimat."

So gut sich Hölderlin mit der heimatlichen Natur verstand, mit den Menschen war es anders. Für sie hatte der Schwärmer nicht viel übrig. Ihr Treiben erschien ihm töricht. Deshalb hielt er sich gern für sich und zeigte schon früh den Hang zur Einsamkeit. Sein „menschenhassender Trübsinn" beschuldigte die Gegenwartsmenschen als „tolle Toren" und sprach nur von „Torenfreuden" und „Torenlärm". Diese Einstellung seinen Zeitgenossen gegenüber wollen wir im Auge behalten, sie ist die Grundlage für Hyperions berühmte „Strafrede an die Deutschen". Gleich an dieser Stelle muß ich darauf hinweisen, daß des Dichters Unzufriedenheit mit der Gegenwart sich schon vor der eigentlichen Hinwendung zur Antike einstellt, also nicht das negative Gegenstück zu der schwärmerischen Liebe zum Altertum ist, auch später im „Hyperion" nicht! Die Wurzeln dieser Unzufriedenheit liegen in persönlichen Erlebnissen, auf die seine „wächserne Weichheit" nur allzu fein reagierte. Seine aristokratische Reserve und Sehnsucht zur „Stille" half die Distanz zur Umwelt noch vergrößern.

Hölderlin war teils aus Tradition, teils aus pekuniären Rücksichten zum Theologen bestimmt. Seinen ersten Unterricht empfing er in der Nürtinger Lateinschule; dann bildeten die beiden Klosterschulen von Denkendorf und Maulbronn die Vorbereitung zur Universitätszeit. Das Neue Testament, die Kyropädie und Homers Ilias hat er nach Ausweis des Lehrplans hier kennen gelernt. [5])

Die unbefangene Nennung von Gott und Christus (z. B. in den Gedichten: die Meinige I 10, das Erinnern I 17, die Unsterblichkeit der Seele I 27) zeigt, daß er das Christentum in seiner dogmatischen Fassung übernimmt. Zu dieser Sicherheit verhilft ihm die leicht pietistisch gefärbte Glaubenshaltung der Mutter. Mag es ihm auch an echter Frömmigkeit nicht gefehlt haben, zur Theologie als Beruf zeigte er immer wenig Neigung. 1786 wagte er das zum ersten Mal der Mutter gegenüber zu äußern, aber ihr zuliebe entschloß er sich doch, dabei zu bleiben. Die Schulbildung brachte es mit sich, daß Hölderlin Griechisch und Latein lernte und somit zum Altertum in Beziehungen trat. Gleich zu Anfang muß sich eine besondere Vorliebe

für das Griechische herausgebildet haben, sodaß ihn seine Mitschüler einen „fermen Griechen“ nennen konnten. Ist das Urteil wegen der damaligen Schulverhältnisse auch nicht ganz buchstäblich zu nehmen, so zeigt es immerhin schon dessen Überlegenheit über die Altersgenossen. Es ist durchaus möglich, daß in ihm schon die Erlernung der Sprache die Altertumsliebe geweckt hat, die ihn zeitlebens nicht mehr verlassen sollte, und daß es besonderer Anlässe oder Anregungen nicht weiter bedurfte. Jedoch sind wir hier nur auf Vermutungen angewiesen. In der Maulbronner Zeit beschäftigt er sich auch mit Horaz, und dem geht parallel, daß er es gleichzeitig in seinen Gedichten mit der antiken Odenstrophe versucht. Es lag im Lehrplan der Schulen, daß Übersetzungen angefertigt werden mußten. Hölderlin übersetzte Homers Ilias in Prosa, und zwar den ersten und zweiten Gesang bis zum Schiffskatalog. Diese Arbeit hat einen stark rhythmischen Klang und verrät mehr eine liebevolle als pflichtmäßige Einstellung. Sie zeichnet sich „durch einen rührend schlichten, ganz unbefangenen Glauben ans Wort des Urtextes aus.“ (L. v. Pigenot.) Ferner übersetzte er die drei Harmodius-Lieder des Alcaeus, die er von Herders Übersetzung her kennen konnte. Vielleicht hat hier ein gewisses politisches Interesse, der Freiheitsdrang, mitgesprochen. Das recht umfängliche Stück aus Lucans Pharsalia möchte ich mit Seebaß erst in die Tübinger Zeit setzen, da eine Beschäftigung mit Sulzers Ästhetik (wie Böhm I 20 annimmt) mir für die Maulbronner Zeit nicht recht wahrscheinlich ist. Ein Exercitium in der Übung der Beredsamkeit stellt vermutlich „Alexanders Rede an seine Soldaten bei Issus“ dar, angeregt durch Curtius Rufus (III, 10).

Langsam wächst die Liebe zum Altertum. Darum zeigen nur wenige Spuren davon die gleichzeitigen dichterischen Arbeiten. Wenn er einen dramatischen Monolog „Hero“ dichtet, mit szenischen Anmerkungen, frei nach Ovids Heroiden, so zeigt er sich ganz in der literarischen Mode eines Gerstenberg oder Conz.[6]) Es ist ja überhaupt nicht zu verwundern, daß der junge Dichter seinen eigenen Stil noch nicht gefunden hat und im Ton allzusehr an seine geliebten Vorbilder erinnert: Schiller, Schubart, Klopstock, Ossian, Matthisson, Rousseau und Young. So bekennt er sich auch bescheiden als Nachfolger Pindars, ohne jedoch viel von ihm zu verraten:

„ist's schwacher Schwung nach Pindars Flug?“,

formal Horaz' Carm. IV, 2, 1 berührend (Pindarum quisquis studet aemulari . . .)

Nicht mehr findet sich von der Antike in dieser Zeit, keine Behandlung antiker Stoffe, kein Göttername, kein begeistertes Gedicht auf Griechenland. Von seiner Heimat und Natur ist die Rede, in Gebetsform oder Begeisterung und von dem eitlen Treiben der Toren, außerdem erscheinen Wid-

mungsgedichte an seine Geschwister, Freunde und die Maulbronner Geliebte unter dem Namen Stella. [7])

Alles was von den körperlichen und geistigen Grundlagen gesagt worden ist — des Themas halber mußten die Ausführungen knapp gehalten und nur auf das für den weiteren Verlauf der Arbeit Notwendige beschränkt werden — muß man bei der späteren Entwicklung ständig vor Augen haben, denn alles, was noch kommen wird, findet seinen Ansatzpunkt an diesem Fundament. Es sind also nicht vorübergehende Jugenderlebnisse, sondern die fundamentalen Stützen des gesamten Lebens- und Wirkungsbereiches Hölderlins.

2. Kapitel.

Tübingen.

1788—1793

Im vorhergehenden Kapitel war davon die Rede, wie der junge Klosterschüler sich von der Welt der „Toren" abschloß und die Einsamkeit aufsuchte, auf die er Loblieder zu singen nicht müde ward. So als Einsiedler mußte ihm die Welt, von der er im Grunde doch nichts wußte, verachtenswürdig erscheinen. Diese gesamte Lage seiner Zeit, wie sie ihm erschien, möchte ich — auch für später — „Gegenwartsdämmerung" nennen, mir wohl bewußt der Doppeldeutigkeit, ob die Dämmerung vor dem Abend oder vor dem Morgen gemeint sei. Für die Denkendorfer und Maulbronner Zeit gab es jedenfalls nichts, was auf einen kommenden Morgen deutete. In der Tübinger Zeit verändert sich alles, schon mit der anderen Lebenslage. Das Universitätsleben gewährte mehr persönliche Freiheit, außerdem schloß er innige Freundschaften, durch die er menschlich und dichterisch gewann; da ist besonders der anregende und erzieherische Dichterbund mit Neuffer und Magenau zu nennen, nach deren Weggang die Freundschaft mit Hegel und Schelling, dann mit den Fernerstehenden: Schiller, Stäudlin, Conz usf. So lichtete sich allmählich die „Dämmerung" [8]) durch die Fühlungnahme mit den aufstrebenden Kräften, und am Ende der Tübinger Zeit konnte er schreiben: „Wir leben in einer Zeitperiode, wo alles hinarbeitet auf bessere Tage. Diese Keime von Aufklärung, diese stillen Wünsche und Bestrebungen Einzelner zur Bildung des Menschengeschlechtes werden sich ausbreiten und verstärken und herrliche Früchte tragen." (I 292) Außerdem war in Tübingen die Wirkung der französischen Revolution stark zu spüren. Die Sehnsucht nach Freiheit war unter dem lastenden Despotismus immer mehr erstarkt.

Gesellschaftsreformerisch wirkte die Lektüre von Rousseau. Alles dies — weniger die zwei Jahre Philosophie in Tübingen — bildete die Grundlage für den Hymnenzyklus. Die Ideale: Freiheit, Menschheit, Liebe, Harmonie und Schönheit sind, obwohl sie als gegenwärtig empfunden werden, doch überzeitlich, kosmisch, kosmopolitisch. Es sind eben „Hymnen an die Ideale der Menschheit", die auf ihre Verwirklichung noch warten. Aber die Hoffnung, daß die Zeit bald anbricht, stellt sich dann auch ein, freilich noch nicht zur Zeit der Abfassung. Was er da von dem „Hymnus an die Menschheit" sagt, er sei „eben ein Werk der hellen Intervalle und die sind noch lange nicht klarer Himmel" (I 262), gilt wohl mehr oder weniger von allen. Aber 1793 spricht er sich an den Bruder einmal offen aus; ganz passend zu den abstrakt gesehenen Idealen geht seine Menschenliebe jetzt auch ins Allgemeine: „Ich hange nicht mehr so warm am einzelnen Menschen. Meine Liebe ist das Menschengeschlecht . . . Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte" (I 292). Klar ist ihm auch die Aufgabe seines Dichterberufes: „daß ich in unserm Zeitalter die Keime wecke, die in einem künftigen reifen werden". Nicht sagt er, mit welchen Mitteln oder auf welchem Umwege er das Ziel, das „Bildung, Besserung des Menschengeschlechts" ist, zu erreichen gedenkt.

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß Hölderlin einen großen Teil der Dichtung und Weltanschauung den lebendig wirkenden Kräften der Gegenwart verdankt. In dieser Sphäre ist nichts vom Altertum zu entdecken und trotzdem ist für diese Periode eine intensive Beschäftigung mit ihm anzusetzen, wie ich gleich darlegen werde. Aber sie findet gleichsam in einer anderen Schicht statt, sie ist wissenschaftlicher Art und macht außer zwei starken Trieben nur schüchterne Vorstöße in das Reich der Kunst. Ich lege großen Wert auf strikte Trennung dieser beiden Sphären, der idealistisch-philosophischen Strömung der Zeit, die im Hymnenzyklus ihren Niederschlag gefunden hat, und der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Altertum, die in Privatstudien, der Lucan-Übersetzung und Anfertigung der beiden Magisterspezimina besteht, also letzten Endes ein Gegensatz wie Kunst und Wissenschaft.[9])

Ein Zwischenglied zwischen philologischer Arbeit und künstlerischer Formung sind die Übersetzungen. Hölderlin und Neuffer, der gerade mit einer Übersetzung von Vergils Aeneis beschäftigt war, sahen im Übersetzen „eine heilsame Gymastik (sic!) für die Sprache". „Sie wird hübsch geschmeidig", schreibt Hölderlin später einmal (I 331), „wenn sie sich so nach fren der Schönheit und Größe, oft auch nach fremden Launen bequemen muß."[10])

Stoffliches Interesse wird es kaum gewesen sein, das Hölderlin dazu ge-

trieben hat, 590 Hexameter des ersten Buches von Lucans Pharsalia in entsprechende deutsche zu gestalten. Es reizte ihn wohl die schwierige Aufgabe, den barocken Ausdruck des Römers in gleichem Stilwert wiederzugeben. Dabei zwang ihn die metrische Form, vom einzelnen Wort etwas mehr Abstand zu nehmen, als es beispielsweise für den Horaztext nötig war. Seine Technik des deutschen Hexameters zeigt sich noch nicht ausgeprägt; bisweilen stehen tonlose Worte an betonter Stelle, besonders auffällig am Eingang des Verses, sodaß die Häufigkeit des Vorkommens vermuten lassen könnte, er habe die Anfangsbetonung nie stark empfunden, aber dagegen spricht die Tatsache, daß am Anfang nicht selten ein starker Akzent gesetzt ist. Inhaltlich ist die gleiche Höhe des Tones gewahrt.

Für die Behandlung der Nisus und Euryalus-Episode (Verg. Aen. IX 176—318) sprach sicher seine Sympathie mit dem Freundschaftspaare. Rein technisch gesehen zeigt auch hier sein Hexameter dieselben Schwächen wie bei der Lucan-Übersetzung. Im Ethos ist kein Unterschied.

Die beiden Stücke aus Ovid sind ungleich ausgefallen. „Deianeira an Herakles" (Heroid. IX 3—46) bricht da ab, wo die bisher rein menschlich gehaltene Rede von mythologischem Ballast abgelöst wird. Das elegische Distichon wird beibehalten. Auch dieses ist noch nicht vollkommen, besonders der Pentameter ist nur in ganz seltenen Fällen rein. Wenn man hier wohl wird behaupten können, daß der Geist der Dichtung getroffen sei, so weicht hierin die Phaeton-Übersetzung ab. (Ov. Met. II 31—39).

Sie bietet erstmalig ein geschlossenes Ganze. Aus der breiten behaglichen Erzählung im Unterhaltungstone hat Hölderlin nur das dramatische Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn herausgegriffen und statt der Hexameter Gruppen von achtzeiligen Stanzen mit dem Reimschema a b a b a b c c gedichtet. Der durch die formalen Anforderungen bedingte Abstand vom Text hat im ganzen ein höheres Ethos gezeitigt. Wenn bei Ovid die Anrede Sols in der Mitte der Rede steht, so ist sie bei Hölderlin in höflicher Form an den Anfang gesetzt. Bringt Phaeton bei Ovid seinen Wunsch nach einem handgreiflichen Unterpfand eher heraus, als bis er die Rechtfertigung dafür gibt, so entschuldigt er sich bei Hölderlin zuerst und wagt erst zuletzt ganz bescheiden seine Bitte! Dies nur ein Beispiel für viele! Das Ganze stellt sich jedenfalls — ungeachtet einiger Assonanzen — als gerundete künstlerische Leistung dar.

Sei es, daß Hölderlin die Schwierigkeit, eine Übersetzung in die metrische Form des Originals zu zwingen, empfunden hat, oder daß er die horazischen Maße für die deutsche Sprache nicht anwenden wollte, jedenfalls übersetzt er zwei Horazoden in freien Rhythmen. In II, 6 ist der Unterton wiederum die Freundschaft. Hölderlin übersetzt so wörtlich wie möglich und füllt die Zei-

len der Übersetzung mit der gleichen Anzahl Worte wie Horaz. Da der Text aber ohne Erläuterung einiger Namen nicht verständlich ist, fügt er sie in Anmerkungen hinzu. Auch hier ist die Anrede aus dem Anfang in den Beginn der zweiten Strophe gesetzt. — Am meisten von allen Themen ist ihm wohl das von IV 3, der dichterischen Berufung Horazens, verwandt. Von beiden Horazoden läßt sich wohl sagen, daß sie dem Original sehr nahe stehen, nicht zuletzt auf Grund dessen, daß sie von jeder formalen Fessel frei sind. Bei der Verseinteilung hat er sich von dem Prinzip leiten lassen, daß er jeweils soviel in einer Zeile aufnahm, als die Übersetzung der Horazischen Verszeile ausmachte. Wenn das Verhältnis der Zeilen zueinander gar zu ungleich ausfallen würde, hat er etwas ausgeglichen.[11])

Vielleicht im Anschluß an das Euripides-Kolleg von Conz schritt Hölderlin zur Übersetzung einer Dialogpartie der Hekabe (736—862). In der Form zeigt sich deutlich eine Unsicherheit, denn es gelingt ihm nicht, den jambischen Trimeter des Euripides beizubehalten, es werden nur 5 und 6 füßige Jamben, gelegentlich (oder versehentlich?) schlüpft auch ein 4 füßiger unter. Im übrigen ist die Übertragung wortgetreu.

Für unser Thema, welches Bild der Antike Hölderlin sich erarbeitete, ist von Wichtigkeit, welcher Geist aus den Übersetzungen spricht. Wir haben gesehen, daß er sich immer um möglichste Treue gegenüber dem Original bemüht hat, wenn auch nicht um stereotype Wortfolge; und alle Versuche kann man wohl in diesem Sinne als gelungen bezeichnen, mit Ausnahme des „Phaeton", der eine zu selbständige Leistung in höherem Ethos darstellt. Für den Künstler Hölderlin bedeuten die Übersetzungen außerdem noch ein Ringen um die Form. Denn wir sahen den Versuch, die Originalmetra beizubehalten im Hexameter und elegischen Distichon, sahen die Auflockerung des jambischen Trimeter durch schlechthinnigen jambischen Rhythmus, dann die größte Freiheit in der Wiedergabe von Horaz' lyrischen Maßen durch freie Rhythmen und letztens strengste Bindung durch die selbstgeschaffene Fessel der achtzeiligen Stanzen. Wenn wir aus den Übersetzungen einen Teil des Hölderlinischen Privatstudiums an antiken Originalen greifen können, so doch sicher nicht alles, und wir müssen die beiden Magisterspezimina von 1790 hinzunehmen, um noch einiges mehr von Hölderlins wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Altertum zu erfahren.

Zunächst wollen wir uns darüber vergewissern, daß die in der Geschichte der schönen Künste unter den Griechen niedergelegten Ergebnisse keine eigenen Hölderlins sind, sondern die der zeitgenössischen Wissenschaft. Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums" ist die Hauptquelle für die Nachrichten über die bildenden Künste (Bildmaterial scheint ihm nicht zur Verfügung gestanden zu haben), für die Geschichte der Dicht-

kunst kommen in Betracht: das Nachschlagebuch Hamberger, zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern von Anfang der Welt bis 1500 (1756), daneben Corsinus, Fasti Attici (1774), die nach Olympiaden eingeteilt sind und daher erst 776 beginnen, seltener Le Fèvre, Les vies des Poètes grecs (Bâle 1766), bisweilen auch Barthélemy, Reise des jungen Anacharsis durch Griechenland (1789), in deutscher Übersetzung, welche Quelle aber mehr für das politische Leben in Frage kommt.[12]) Für Homer besonders steht ihm die Schrift seines Lehrers Köppen, über Homers Leben und Gesänge 1788, zur Verfügung. Einige Stellen dieser Magisterarbeit machen wahrscheinlich, daß dies nicht alle Quellen sind. So denkt auch Kerber[13]) für Homer noch an die Benutzung von Küster, Blackwell und Wood. Das Bild, das Hölderlin vom Griechentum insgesamt hat, ist ganz Winckelmannisch: daß die Kunst einen weitgehenden Einfluß auf den Nationalgeist der Griechen gehabt habe; daß das „gemäßigte Griechenland" vorzüglich durch das ausgeglichene Klima begünstigt sei;[14]) daher wäre der Orient weniger für die Kunst, besonders die bildende, geeignet; denn der östliche Charakter ist „wunderbar und abenteuerlich". Ebenso hat die Religion nichts von der „schauerlich — erhabenen" der Aegypter, sondern alles ziele auf die körperliche Schönheit hin, womit ihre Götter ausgestattet seien. „Der Griechische Genius verschönert, versinnlicht." Und so lautet Hölderlins Gesamtcharakteristik: „Überall war Freiheit, froher Heldenmut, sinnliche Schönheit und Bewußtsein derselben." (VI 164) Winckelmann bezeichnet das Griechentum als „ewige Jugend", „Frühling des Lebens", spricht vom „gütigen Wesen, weichen Herz und fröhlichen Sinn" der Griechen. Ob Hölderlin mit dem Begriff der allzu sorgenlosen Glätte immer einverstanden war? Vielleicht hat es etwas zu bedeuten, daß dem gegenüber Hölderlin auch einmal von dem „Ernst der Griechen" (VI 178) in dieser Arbeit spricht! Was macht es aus, daß Hölderlin auch in der Ansicht Winckelmann verpflichtet ist, daß erst der athenischen Kunst die höchste Vollkommenheit möglich ist? Eines läßt sich durchweg behaupten: so unselbständig die Arbeit noch ist — was bei der Unbelesenheit, dem jugendlichen Alter Hölderlins und dem allzu weitgreifenden Thema kein Tadel sein soll! — so stimmen doch die übernommenen Urteile mit Hölderlins Meinung überein, soweit eine eigene vorhanden sein konnte.

Um uns einen Begriff von dem Privatstudium Hölderlins an griechischen Texten zu machen, wollen wir vorsichtig aus den Urteilen herauslesen, wo eventuell persönliche Kenntnis zu spüren ist. Ausschalten möchte ich die Fälle, wo genaue Übereinstimmung mit der Vorlage und trockene Namensnennung die Unkenntnis unzweideutig verrät. Erwähnt werden also nur die sicheren und zweifelhaften Fälle. Die beiden ersten Namen, die uns entgegentreten,

sind bezeichnenderweise Orpheus und Homer, die auch in der „Hymne an den Genius Griechenlands“ als Inkarnationen dieses Genius wieder erscheinen. Wie dort liebt Hölderlin auch hier den Orpheus wegen seines Hymnus auf die Sonne. Auch die Verbindung von Krieger und Sänger, „Barde und Held“ wie Hölderlin sagt, war nach seinem Sinn. Vielleicht war er ihm durch seinen Sonnenhymnus nahe gekommen.

Homer, den der Dichter schon früh übersetzte, ist allezeit sein Liebling gewesen und geblieben. „Die bewundernswürdige Stärke“ seiner „Seelenkräfte“ deckt sich wohl mit der all-umfassenden Liebe in der später zu besprechenden Hymne. „Empfänglichkeit für das Schöne und Erhabene“, „Phantasie, Scharfsinn“ spricht er ihm zu. „Das Menschliche und Nationelle“ rühmt er an ihm. Also an Homer geht Hölderlin schon etwas von der Verschiedenheit griechischen und deutschen Wesens auf. An anderer Stelle (VI 189) interpretiert er das „Nationelle“ mit „naiver, homerischer Redseeligkeit“, aus welchem Begriff ich eher so etwas wie Temperament als großväterliche Behaglichkeit, die uns durch die Vossische Übersetzung nur allzu sehr geläufig ist, entnehmen möchte. Dazu stimmt auch das Bild, das er uns sonst (Hymne an den Genius Griechenlands, H. a. d. G. der Kühnheit 162, 33 ff) von Homer entwirft. Vielleicht darf man den Hinweis auf das Nationelle schon als einen leisen Protest gegen die ausschließliche Vorbildlichkeit und Mustergültigkeit der Winckelmannschen Griechenauffassung ansehn, [15]) und er hat für seine Dichtung die Folgen gezogen: so sehr er Homer kannte und liebte, eigentlich homerisiert hat er niemals.

Die „naive homerische Redseeligkeit“ behauptet er in der zweiten Magisterarbeit auch von Hesiod, hier nicht! Überhaupt verfährt er mit Hesiod hier recht kühl. Und doch muß er sich etwa gleichzeitig mit der Abfassung dieser Arbeit Hesiod gewidmet haben, [16]) und daß er Liebe und Verständnis für ihn gehabt hat, beweist die zweite Arbeit (wie wir noch sehen werden). Die „Erga“ erwähnt er als sein vorzüglichstes Werk. Aber sicherlich echt empfunden ist das Urteil: „Überall findet man darin das Gepräge einer sanften Seele“. Auch die „treffenden Schilderungen der Natur“ sind bezeichnend für Hesiod. Daß „seine Sprache unerreichbar in Rücksicht auf Wohlklang ist“ würde man nicht gerade von Hesiod, oder gar von ihm allein erwartet haben.

Was der Verfasser von Tyrtaeus angibt, sind Lebensdaten, die auch seine Quelle Hamberger verzeichnet. Aber daß Hölderlin darüber orientiert ist, daß von Tyrtaeus noch vier Kriegslieder erhalten sind — was er aus Hamberger nicht erfahren konnte —, scheint darauf hinzuweisen, daß er sie in irgend einer Anthologie einmal entdeckt hat. Auch die Notiz „er soll deren fünf Bücher Elegien und Lebensregeln geschrieben haben“ kann von dort her sein.

Etwas ausführlicher schreibt er erst wieder von **Mimnermus.**[17]) Aber hier verschanzt er sich hinter den begeisterten Worten von Le Fèvre. Nun läßt sich vermuten — und gleich beim äschyleischen Prometheus bestätigt sich die Vermutung —, daß Hölderlin kein Urteil übernimmt, das ihm nicht aus der Seele gesprochen ist. Wenn das hier zutreffen sollte, müßte er aber Mimnermus gekannt haben.

Dann wendet er sich dem ionischen Dichterpaar **Alcaeus** und **Sappho** zu, „das in seiner Art so originell, so feurig und sanft, in Phantasie und Empfindung so hinreißend in seinen Darstellungen, Ausdrücken und Wendungen ist". Er erinnert an Horaz als den feinsten Beurteiler der beiden im Altertum, durch den Hölderlin vielleicht auch auf die beiden Lyriker aufmerksam geworden ist.

Wohl erzählt Hölderlin wie Hamberger bei **Sappho** von der unglücklichen Liebe zu Phaon und ihrem Tod, dem Sturz vom Felsen, aber **er** ist allein fähig, das Genie und den tragischen Charakter in ihr zu sehen. Frühere Zeiten kamen im Endurteil über moralische Engherzigkeit nicht hinaus: „Man hat sich bemühet, jene Schande von ihrem Charakter abzuwischen, sie heftet (sic!) aber zu fest". (Hamberger 93) Hölderlin denkt menschlich reifer: „Wer wollte aber einem Weibe, wie sie war, itzt noch Ausschweifung vorwerfen, wer bemitleidet sie nicht lieber, wenn sie von ihrem Volk geschmät, von Phaon verlassen und verachtet, aus ihrem Vaterlande fliet! . . ." „Wer bewundert sie nicht lieber, wenn er siet, wie ungeachtet ihrer niederdrückenden Schiksaale ihr küner mänlicher Geist ein(en) Gesang erhebt, wie sie mit solch unnachahml(icher) Heftigkeit ihre Empfindungen schildert, und doch dabey so genau wie der kalte Beobachter jede kleine Bewegung derselben belauscht! Wer bewundert sie da nicht lieber, als daß er ihr Laster vorwirft, die entweder helle Schmähung, oder die unwillkürl(ichen) Äußerungen ihrer unglückl(ichen) Liebe sind." (VI 172) Aus der beredten Apologie wird ein kleines rhetorisches Kunstwerk! Aber wie treffend ist auch die Charakterisierung: der leidenschaftliche Stil mit den feinen psychologischen Beobachtungen! Ich meine, man müßte spüren, daß das Gesagte auf Einfühlung und unmittelbarer Kenntnis beruht. Zudem weiß er, daß „mehrere Anthologisten ihr eine Blume gestiftet haben."

Abgesehen vom Stofflichen, stellt er **Alcaeus** der Sappho gleich: „Mit eben der Heftigkeit, mit eben der hinreißenden Darstellung, mit welcher Sappho Empfindungen schildert, spricht Alcaeus von Schlachten und Tyrannen. Eben so sanft im Gegentheil trift er, wie Sappho, das sanfte und Anakreontische." (IV 172) Wir wissen, daß die drei Harmodiuslieder zu den ältesten Übersetzungsstudien gehörten.

Nun geht Hölderlin zu den **Athenern** über, unter denen „die Künste

eine Vollkommenheit und eine Mannigfaltigkeit" erreichten, „wie unter keinem Volke der Vor- und Nachwelt. Trauerspiel, Ode und Lied, Bildhauerei, Malerei und Baukunst wurden unter ihnen Ideale aller folgenden Zeiten."

Ob Hölderlin Solonische Elegien gelesen hat, kann man seinen Worten nicht entnehmen, mit denen er nur Biographisches berichtet; denn von Kunstkritik findet sich nichts.

Ebenso wenig läßt sich von Anakreon aussagen. War Hölderlin schon in deutscher Dichtung kein Freund des Tändelnden, so wird er sich im Griechischen von dieser Dichtart auch nicht sonderlich angezogen gefühlt haben, wenn ihm auch der Sinn für den heiteren Lebensgenuß der Griechen nicht fehlte. Sagt er: „Der Geist seiner Lieder ist allbekannt", so wirkt das wie ein vorzeitiges Abtun.

Nun wendet sich Hölderlin zu den drei Tragikern. Im Hinblick auf die Empfänglichkeit für das Trauerspiel spricht er dann auch von dem „Ernst der Griechen". Ganz im Sinne Winckelmanns betont er den charakterbildenden Einfluß des Milieus. Wie es für Homer das ionische Lebenselement, für Alcaeus und Sappho die Lieblichkeit der Insel war, so ist es jetzt für Aeschylus der herbe Charakter seiner Zeitgenossen. Daher ist sein „Ausdruck erhaben, kriegerisch, stolz". Nach kurzer Erwähnung seiner bühnentechnischen und militärischen Verdienste gibt er noch das Geburts- und Todesdatum an. Den Abschluß bildet ein allbekanntes Horazzitat, das er schon bei Hamberger gefunden haben konnte, mit der Übersetzung und Anmerkung von Wieland. Wie weit mag Aeschylus Hölderlin bekannt sein? Der Satz: „Wir haben noch sieben Trauerspiele von ihm" berechtigt zu gar keinem Schluß. Einzig erwähnt er den „Prometheus": „Seinen Prometheus muß auch der Kälteste bewundern; aber gerührt wird man nicht so leicht in seinen Stücken." Nun stellt Betzendörfer auch hier wieder fest, daß das Urteil nicht von ihm stammt, sondern Winckelmann nachgesprochen ist. In solchen Fällen liegt die Vermutung nahe, daß eigene Unwissenheit mit fremden Federn zugedeckt wird. Aber wie wir sicher nicht unrichtig annehmen können, hält sich Hölderlin im Fall des Nichtwissens an trockenes Referieren von Tatsachen oder biographischen Umständen getreu den Quellen, was — um es mit einem Zug abzutun — bei der Erwähnung fast aller bildenden Künstler der Fall ist.[18]) Die Stelle über Homer scheint mir zu lehren, daß trotz starker Abhängigkeit seiner Ansichten, die Kerber Schritt für Schritt nachweist, ein sogar inniges Verhältnis zu dem Dichter vorliegen kann. Aus diesem Grunde nahm ich auch wenigstens einige Vertrautheit mit Mimnermus an. Was Aeschylus anbetrifft, so weist das griechische Motto zu dem Gedicht „Das Schiksaal" allerdings auch auf den „Prometheus". Demnach

hätte er ihn griechisch gelesen und dennoch zitiert er die Worte Winckelmanns, wohl weil sie ihm ganz zutreffend erschienen. Über weitere Kenntnis des Aeschylus läßt sich für diese Zeit nichts feststellen.

Wie bei Alcaeus und Sappho ein gewisses selbständiges Urteil zum Durchbruch kam, so jetzt bei Pindar. Schon die Einführung bereitet uns auf die außerordentliche Schätzung vor: „Nun aber treffen wir auf einen Mann, bei dem sich leicht alles vorige vergessen ließe: es ist Pindarus. Wir bewundern, die Griechen vergöttern ihn." Dann kommen einige biographische Notizen, die ganz auf Verherrlichung eingestellt sind. Der Höhe seines ästhetischen Urteils wird er sich zagend inne: „Ich möchte beinahe sagen, sein Hymnus seye das Summum der Dichtkunst." Und zwar deshalb, weil er „in dieser gedrängten Kürze die Darstellung des Epos und die Leidenschaft des Trauerspiels vereinigt hat". Daß Hölderlin Pindar innerlich nahe stand und daß er sich in der Homburger Zeit ihm besonders zugewandt hat, ist bekannt. Aber der Tübinger Stil zeigt noch keine Einflüsse Pindars. Umsomehr ist die intuitive Erkenntnis der beiderseitigen Verwandtschaft zu bewundern. Aus der einzigen Anspielung in der „Hymne an den Genius der Jugend" (156, 75f) auf Pyth. I 10 ff ist eine Bekanntschaft wenigstens mit dieser Ode anzunehmen. Weitgehend werden wir uns die Kenntnis nicht vorzustellen haben, da die Lektüre zu beschwerlich und das Interesse zu vielfach geteilt ist.

Ein anderer Liebling seiner Spätzeit ist Sophokles. Auch hier ist alles Licht auf das Glänzende seiner Erscheinung geworfen: „Fein gebildet an Leib und Seele, Meister in Musik und Tanzkunst." Die Charakteristik seiner Kunst lautet: „ganz die Mischung von stolzer Männlichkeit und weiblicher Weichheit. Der reine überdachte, und daher so warm hinreißende Ausdruck, der den Perikleischen Zeiten eigen war!" Imponierend war ihm also die Synthese des Männlichen und Weiblichen, wie er in einem späteren Epigramm die Synthese von Freude und Schmerz an ihm rühmt. Offenbar hat Hölderlin überhaupt die Charakteristik der drei Tragiker unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Männlichen und Weiblichen gegeben. Denn im Satz zuvor erinnert er nochmal an den ganz männlichen Aeschylus: „So wie Aeschylus im Geist seiner kriegerischen Dezenne schrieb, so Sophokles im Geist seiner kultivierten Epoke."

Für Euripides bleibt überhaupt nur ein einziger Satz übrig und der lautet: „Sophokles steht zwischen Aeschylus und Euripides inne und dieser ist schon weichlicher, empfindsamer." Also ist hier der Ausschlag nach dem anderen Extrem, dem Weiblichen. Es ist auffallend, mit welcher Kürze der Verfasser Euripides abtut. Er gibt kein Werturteil über seine Kunst, erwähnt weder eine einzige Tragödie, noch wieviel erhalten sind, und schweigt

sich über sein Leben und seine Siege aus. Und doch wäre es verkehrt zu schließen, daß Hölderlin von Euripides nichts gewußt hätte! Und wie nahe liegt dieser Schluß! Glücklicherweise sind wir durch das Magisterprogramm vom 21. September 1790 unterrichtet, daß Hölderlin bei Conz eine Vorlesung über Euripides gehört hat, und seine Beschäftigung mit Euripides haben wir dokumentlich in der Übersetzung aus der Hekuba. Diese Tatsache ist uns eine Mahnung, bei Hölderlin vorsichtig zu sein. Oft steht mehr hinter einem anspruchslosen Ausdruck, als man vermuten möchte.

Nun ist noch die Frage offen, ob der Verfasser Plinius und Pausanias, die er bisweilen als Gewährsleute angibt, selbst eingesehen hat. Da läßt sich feststellen, daß alle in Frage kommenden Stellen auch zugleich Winckelmann deckt. Stutzig macht nur das Mißverständnis von Leontiskos (Leontium VI 183). Da möchte ich glauben, daß für den Teil von Phidias bis zum Schluß Hölderlin neben Winckelmann auch den Plinius eingesehen hat.

Zum Schluß seien nur einmal kurz die Dichter genannt, deren Kenntnis sich einigermaßen wahrscheinlich machen läßt: Orpheus (Sonnenhymnus), Homer (Iliade, Odyssee?), Hesiod (wenigstens die Erga), Tyrtaeus (möglicherweise die vier Kriegslieder), Mimnermus (vielleicht ein paar Fragmente), Alcaeus und Sappho (einige Proben), Aeschylus (wenigstens den Prometheus), Sophokles (wohl den Aias nach II 66), Euripides (wenigstens die Hekuba) und Pindar (einige Oden, sicher Pyth. I). Ergänzend läßt sich noch sagen, daß Hölderlin Longin πεϱὶ ὕψους gelesen hat, wie aus einem Brief Magenaus (10. Juli 1788) hervorgeht: „Behalten sie den Longin noch meintweg ein 4teljahr. Es freut mich recht, daß er Ihnen gefällt.“ [19])

Nehmen wir dazu, um das Bild von den antiken Autoren abzurunden, noch die Lateiner: Über Cicero hörte er ein Kolleg, [20]) mit Horaz beschäftigte er sich schon früher, Stücke übersetzte er von Ovid (Metamorphosen, Heroiden), Lukan (Pharsalia) und Vergil (Aeneis). [21]) — Dabei müssen wir bedenken, daß nur dasjenige gerechnet wird, was Spuren hinterlassen hat. Der Umfang seiner Studien ist also eher größer als kleiner anzunehmen. Wenn nun Böhm (I 39) hierzu bemerkt: „Hölderlin selbst war ein schlechter Leser, der lieber aus Wenigem viel machte, als über der Vielheit sich zu verlieren“, so stimme ich wohl der Tendenz zu, aber angesichts des angeführten Materials wird man ihn kaum einen schlechten Leser nennen können. Ferner heißt es bei ihm: (ebda) „Wenn Neuffer von Hölderlin zu sagen wußte, daß griechische Literatur sein Steckenpferd wäre, so wird eher Vorliebe für einzelne Literaturwerke als eindringende Kenntnis der Literaturgeschichte gemeint sein.“ Ich gebe zu, daß wir ein systematisches Studium der Literaturgeschichte von Hölderlin kaum anzunehmen haben. Dagegen macht

aber die eben aufgestellte Liste der studierten Dichter nicht den Eindruck eines einseitigen und beschränkten Liebhaberstudiums. Vielmehr fühlen alle Freunde seine Überlegenheit auf diesem Gebiet. Magenau sagt in seinem Lebensabriß von Hölderlin: „Im Griechischen und in der Philosophie hat er schöne Kenntnisse gesammelt." (VI 228) Eine Elegie Neuffers an Magenau legt schönes Zeugnis ab von den gemeinsamen Interessen der Freunde:

„Oft, wenn ein regnichter Tag, der trüb dem Himmel entschwebte,
Uns in die einsame Nacht düsterer Zellen verschloß,
Eilten wir treu und gesellig uns zu und riefen Homeros,
Marons und Juvenals heilige Zeiten zurück,
Träumten uns ganz in die glücklichen Tage der grauenden Vorwelt,
Itzt auf Hellas Gefild, itzt auf Ausonischer Flur,
Oder landeten wir an Starnos hallender Küste,
Zogen mit Ossians mutigen Kriegern zur Schlacht." (VI 231).

Auch spricht der Dichter selbst von der intensiven Hingabe an das Studium (Anf. Juli 1793 an Neuffer): „Und so bleib ich meist in meiner Klause bis Abends; oft in der Gesellschaft der heiligen Muse, oft bei meinen Griechen." Eine Stelle der Thalia-Fassung des Hyperion werden wir als Selbstcharakteristik fassen dürfen: „Über den ehrwürdigen Produkten des altgriechischen Tiefsinns brütet' ich Tage und Nächte. Ich flüchtete mich in die Abgezogenheit von allem Lebendigen." (II 80). Ferner spricht die Lust, einen griechischen Lesezirkel zu leiten, dafür, wie ernst er es mit dem Studium meinte. [22]) Und zu guter Letzt haben wir sogar eine amtliche Beglaubigung seines Vorrangs im Griechischen, das Abgangszeugnis von der Universität: „Philologiae imprimis Graecae, et philosophiae, inprimis Kantianae, et literarum elegantiarum assiduus cultor."

Wenn es so ist, wie Betzendörfer (p. 11) angibt, daß der Doktorand das Thema, oder wenigstens das Gebiet für seine anzufertigenden Spezimina selbst wählen konnte, so ist für Hölderlin bezeichnend, daß er zur Zeit der philosophischen Anregung durch Hegel und Schelling doch der Liebe zum Altertum den Vortritt gab.

Das Thema der zweiten Arbeit lautet: „Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen." Gegenüber der ersten Arbeit hat diese den Vorzug, daß sie infolge des begrenzteren Gebietes mehr Geschlossenheit aufweist. Und sie mag dem Orientalisten und Stiftsephorus Schnurrer, der selbst über die Proverbia Salomonis gearbeitet hat und dem Hölderlin eine Abschrift widmete, doch gefallen haben, daß er sie der Aufbewahrung in der Stiftsbibliothek für würdig erachtete. [23])

Zunächst ein kurzer Überblick über die Disposition: Erst kennzeichnet Hölderlin den Inhalt der beiden zu vergleichenden Schriften, dann vergleicht er beide nach Form und Stoff, und zum Abschluß fügt er ethische und ästhetische Bemerkungen hinzu. Die Arbeit ist so angelegt, daß einzig die Gemeinsamkeiten betrachtet werden und nicht die durch die andersartigen Kulturen bedingten Verschiedenheiten. Zur Vergleichung mit Salomo kommt nach Hölderlin nur „die erste Unterabteilung des zweiten Teils" der Erga in Frage, die er als „eigentlich Salomonisch" bezeichnet. Er stellt fest, daß Hesiod, solange er in der Darstellung des Eriden und Pandora-Mythos verweilt, lange verschlungene Perioden und „die so oft getadelte und doch so naive, nationelle homerische Redseeligkeit" (VI 189) hat, daß aber im sprichwörtlichen Teil „aller epische Schmuk" wegfällt.

Die Untersuchungen über die Ähnlichkeiten im einzelnen können wir übergehen. Für den ethischen und ästhetischen Schlußteil läßt sich dasselbe sagen wie von der ersten Arbeit: Hölderlin steht in seinen Ansichten ganz auf dem Standpunkt der zeitgenössischen Wissenschaft.[24]) Auf das Merkmal der Kürze bei Sprichwörtern hatte schon Conz in seinen Bemerkungen zur Handschrift von Hugo von Trimbergs Renner hingewiesen. Kürze als „Kennzeichen der Erhabenheit" mochte ihm vom Pseudo-Longinus her geläufig sein. Über den Parallelismus membrorum hatte ihn Herders Abhandlung „Vom Geist der Ebräischen Poesie" unterrichtet. Wie weit sonst noch die Ansichten der Aesthetiker Mendelssohn und Baumgarten in Frage kommen, liegt nicht in dem Bereich meiner Untersuchung. Uns interessiert nur Hölderlins Begriff von Hesiod. Und da ist von Wichtigkeit, daß der Verfasser Verständnis für die Neuartigkeit und Unverbrauchtheit der vorgetragenen Sittensprüche hat, die wir als Binsenwahrheiten abzutun leicht geneigt sind. Aber die erstmalige Formulierung klar erkannter Wahrheiten erfordert Mühe vom Dichter und Respekt vom Leser: „Ich möchte sagen, der kurze eigentlich didaktische Teil der Werke und Tage habe Hesiod so Anstrengung gekostet und ihm soviel Dank erworben als mehrere Rhapsodien der Iliade und Odyssee dem Homer." (VI 197) Weiterhin erkennt der Verfasser richtig die Systemlosigkeit der Spruchlehren: „Die Sittenlehren der orientalischen und griechischen Weisen sind unendlich unmethodisch. Kein System, keine Terminologie, keine Prinzipien, keine Distinktionen." (VI 198) Er ist weit entfernt, das als einen Mangel auszulegen, sondern weist im Gegenteil beredt auf die Schwächen der systematischen Philosophie hin.[25])

Es war zusammenhängend Hölderlins philologische Beschäftigung mit dem Altertum an den Übersetzungen und den beiden Magisterspezimina dargelegt worden, und es soll nun im folgenden das langsame Hineinwachsen der

in der Stille entwickelten Liebe zum Altertum in seine Dichtung aufgezeigt werden.

Wenn ich zu Anfang des Kapitels die Strömungen der Gegenwart von der Beschäftigung mit dem historischen Altertum strikte getrennt habe, so lag mir zunächst einmal an der grundsätzlichen Scheidung der beiden Welten. Denn beide haben eben doch verschiedene Wurzeln. Das hindert indes nicht, daß Hölderlins synthetische Neigung sie im Laufe der Zeit zu einer Einheit zusammenzuführen wußte. In einem Punkte berühren sie sich sogar soweit, daß man sie kaum noch auseinanderhalten kann. Denn wodurch unterscheidet sich Rousseaus kulturentlastetes Menschentum von dem naiven Stadium des Griechen? Aber für die Hymnen ist bezeichnend, daß sie keine Lobpreisungen Griechenlands sind, obwohl ihnen die „Hymne an den Genius Griechenlands“ vielleicht vorausgeht. Eher steckt hinter der kosmopolitischen Gebärde eine versteckte Vaterlandsliebe. Aber der Dichter hütet sich, die Ideale als zu seiner Zeit möglich zu denken.

Schon in der Tübinger Zeit beginnt Hölderlin damit, diese beiden Welten in Verbindung zu setzen. In der vor den Hymnen liegenden Dichtung also bis 1790, in der er vorwiegend mit eigenen Bekenntnissen, seiner Heimat und deren großen Söhnen thematisch beschäftigt ist, begegnen wir nur zwei horazischen Motiven, die er durchaus selbständig eingearbeitet hat. Da ist einmal das Gedicht „Am Tage der Freundschaftsfeier“, das schon in seiner Feststimmung verbunden mit dem Stolz des Dichters an das carmen saeculare erinnert und ihm an einer Stelle auch wörtlich nahe zu kommen scheint. (I 72, 66 ff — Horaz carm. saec. 5—8). Sodann erinnert der Schluß an die Einladung des Horaz an Maecenas. (III, 8).

Bevor wir die „Hymne an den Genius Griechenlands“ betrachten, die wahrscheinlich vor dem Hymnenzyklus anzusetzen ist, müssen wir die Hymnen noch einmal auf den antiken Mythos hin untersuchen.

Auch bei oberflächlichem Lesen fällt auf, daß die Diktion von griechischen Namen und Vorstellungen durchsetzt ist, zwar recht vorsichtig, beileibe nicht in dem Maße wie bei Schiller. Und doch mag einiges seiner Anregung zu verdanken sein.[26]) Von der „Hymne an die Freiheit“ behauptet Böhm systematische Ähnlichkeit mit Schillers „Künstler“. Aber abgesehen davon, daß Hölderlins Hymne nicht so rational-logisch und weniger konstruktiv ist, hält sie sich auch bewußt vom antiken Mythos frei.

Es lassen sich eine ganze Menge Begriffe zusammenstellen, die deutlich ihre antike Herkunft verraten, aber durch ihre isolierte Stellung im Text nur symbolischen Charakter haben können. Wir wollen uns die Mühe nicht verdrießen lassen, auf diese Erscheinungen zu achten, da sie die Durchbruchstellen der antiken Welt in die moderne darstellen. Ich gebe zunächst den Hölder-

linischen Ausdruck an und dann den umschriebenen Begriff:[27]) Lyäus Reben — Wein (97, 29) Plejaden-Gang — Siebengestirn (103, 10) Helios (103, 13; 145, 54) später sagt Hölderlin regelmäßig und schlicht „Sonne", ebenso Tellus (155, 38), was später „Mutter Erde" oder „Dunkle Erde" oder „Erde" schlechthin heißt, ruhmumstrahlter Sparter Phalanx — Tapferkeit und Widerstand (105, 80); Lethes Strand — Jenseits (122, 33); Elysium ist sein Lieblingswort für verdientes Wohlergehen nach dem Tode (123, 55; 134, 12; 135, 34; 135, 47; 146, 102, 159, 50; 162, 48), hohe Pieride steht für Muse, das daneben nicht selten vorkommt (124, 89; 124, 99 u. ö.); Hesperidenwonnen für Freuden der ewigen Jugend[28]) (134, 4), wohl in demselben Sinn „Hesperidenblüte" (141, 23) oder „die Frucht der Hesperiden" (165, 31; 162, 47). Die „Tyndariden" sind die Dioskuren, d. h. Kastor und Pollux (144, 51), „Hyperion" ist hier gleich dem Abendstern (146, 94); im Namen des Romanhelden schwingt wohl noch anderes mit (Deutung s. später), „Minos ernste Hallen" bezeichnet das Gericht nach dem Tode (146, 97; 151, 83), „Ceres heilige Gefilde" — das Saatfeld (146, 107), „trunken wie von Hebe's Schale" — in immerwährender Jugend (149, 49), „Arkadia" — das glückseligste Land (159, 29), „lesbische Gestalt" — Körperschönheit (156, 58), ähnlich „lesbische Gebilde" (136, 52) und „arkadische Gestalt" (386, 48); „Pepromene" — Schicksal (159, 55), „Nemesis" — Vergeltung (163, 64).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Hölderlin mit diesen Begriffen vorsichtig in die antike Welt tastet, sich an griechische Vorstellungen gewöhnt und vielleicht außerdem noch den Zweck damit verbindet, einen banalen Ausdruck zu umgehen.

Es liegt nun nahe, einem derartigen antiken Ausdruck mit ein paar Worten eine homogene Umwelt zu verschaffen. So entsteht der unverändert übernommene Mythos.[29]) Da er nie Selbstzweck ist, ist sein Vorkommen nicht häufig. Dazu die Beispiele: Helios als das Symbol der Unsterblichkeit:

„Majestätisch auf dem Flammenwagen
Durchs Gefild der Unermeßlichkeit,
Seit das Chaos kreiste, fortgetragen,
Heischt sich Helios Unsterblichkeit."

(103, 13—16).

Von der „Schaumgeborenen" findet sich nur die kurze Andeutung:

„Aus den Fluten stieg Urania" (146, 92),

den „Genius der Kühnheit" weist Hölderlin zuerst an Herkules nach:

„Einst war, wie wir der stille Funken
Zu freier heitrer Flamme Dir erwacht,

Du braustest so, von junger Freude trunken,
Voll Übermuths durch Deiner Wälder Nacht,
Als von der Meisterin, der Noth, geleitet,
Dein ungewohnter Arm die Keule schwang,
Und drohend sich, vom ersten Feind erbeutet,
Die Löwenhaut um Deine Schulter schlang."
(161, 9—16).

Der Dionysos-Mythos wird in Form eines Gleichnisses verwandt:

„So flogen auf Ortygias Gestaden,
Indes der Lieder Sturm die Wolken brach,
Dem Rebengott die taumelnden Mänaden
In wilder Lust durch Hain und Klüfte nach."
(161, 5—8)

Eine Art Götterdämmerung verkündet Hölderlin für den Fall, daß der Genius der Jugend unter den Göttern nicht mehr mächtig sei. Diese Vision zeigt er uns an Eos, Phöbus, Ares und Zeus in der sonst nur in der erotischen Poesie so häufigen Formel des *ἀδύνατον:*

„Eos, glühend vom Genusse,
Durch die Liebe schön und groß,
Wände sich von Tithons Kusse
Alternd und verkümmert los;
Der in königlicher Eile
Lächelnd durch den Äther wallt,
Phöbus trauert' um die Pfeile,
Um die Kühnheit und Gestalt.
Träg zu lieben und zu hassen,
Ganz von ihrer Siegeslust,
Ihrer wilden Kraft verlassen
Schlummert' Ares stolze Brust;
Ha! den Todesbecher tränke
Selbst des Donnergottes Macht! —
Erd und Firmament versänke
Wimmernd in des Chaos Nacht. (157, 89—104)

Ein besonderer Fall ist das letzte Beispiel. Da beginnt der Gedanke mit dem nektartrinkenden Zeus, wird durch eine Pindarreminiszenz ausgeweitet und geht über die Vorstellung des Elysiums in den persönlichen Gefühlskreis des Dichters über:

„Wo die Nektarkelche glühen,
Seiner Siege Zeus genießt,
Und sein Aar von Melodieen
Süß berauscht', das Auge schließt, } cf Pind. P. I, 10 ff.
Wo mit heil'gem Laub' umwunden,
Der Heroen Schaar sich freut,
Fühlt noch oft, von dir entbunden,
Meine Seele Göttlichkeit." (156, 73—80)

Diese Art, seine Gedanken durch einen antiken Mythos wiederzugeben, reizt Hölderlin selbst mythenschöpferisch zu werden. Nicht selten hat es dann den Anschein, als ob das Neugeschaffene etwas Überkommenes wäre. Dahin gehört folgendes:

„In der Pieride Mutterschoose
Ist der Menschheit Adel aufgeblüht" (122, 43 f)

Und die Fortführung:

„Mit der allgewaltigen Aegide
Lenkst du mütterlich die Sorgen ab"

oder, wenn er versucht, die „Freundschaft" als ein Kind von Ares und Aphrodite hinzustellen:

„Da von Ares Arm' umschlungen,
Cytherea dich gebahr" (149, 27 f)

und den „Genius der Jugend" „Herrscher in der Götter Stamme" sein läßt. (154, 7). Die Beispiele ließen sich noch vermehren, auch mit solchen, wozu er keine antiken Namen benötigt. Doch darauf kommt es uns nicht mehr an. Wir wollen lediglich verfolgen, wie weit die Antike an dem Werden des speziell hölderlinischen Mythos teilhat.[30]) Es ergibt sich also als Vorstufe das vorsichtige Einführen antiker Namen und Vorstellungen, dann folgt die Übernahme des objektiven Gebildes des griechischen Mythos (gern in symbolischer Verwendung) und gleichsam als subjektives Gegenstück der selbstgeschaffene Mythos nach Art des antiken. Die Entwicklung geht natürlich weiter, für die Tübinger Zeit jedoch müssen wir hier abbrechen.

Die fragmentarische „Hymne an den Genius Griechenlands" ist der erste namhafte dichterische Niederschlag von Hölderlins Griechenliebe. Schon der Titel zeigt seine nahe Verwandtschaft mit der Hymnenwelt. Der Genius, darf man vielleicht sagen, ist bei Hölderlin überhaupt die sinnlichere Form der platonischen Idee. Für diesen Genius schuf Hölderlin nun einen eigenen Mythos: „Lange säumtest du unter den Göttern." (21) Nämlich er mußte die Erfüllung der Zeit abwarten, bis die Menschen unter

dem Zeichen der Liebe sich einten, denn er ist ein Genius der Liebe (Du gründest auf Liebe dein Reich" 34). „Aus Kronos Halle" stieg er hernieder und gelangte „auf Hämos Flur" — wie die Fassung in Reimzeilen verrät —, d. h. nach Thessalien, der Heimat des Orpheus. Und Orpheus ist es, der nach Hölderlin zuerst vom Genius der Liebe beseelt war und daher seine begeisterten Hymnen an die Sonne dichtete (die Hölderlin auch in seiner ersten Magisterarbeit erwähnte) und der seine Eurydike in der Unterwelt suchte. Gar zu gern übersieht man in diesem Zusammenhang den Orpheus, weil der Dichter bei Homer länger verweilte, aber Orpheus steht vor Homer und in seiner Heimat betritt der Genius zuerst die Erde. [31]) Seltsamerweise tritt nun neben diesen „Genius der Liebe", wie wir ihn ruhig nennen dürfen, noch die Gestalt der Aphrodite. In welchem Verhältnis sie zu dem Genius steht, geht aus der kurzen Erwähnung nicht hervor. Vielleicht ist sie nicht persönlich, sondern „Aphrodites Gürtel" begrifflich zu fassen, gleich „die Reize der Liebe." [32]) Und als einer, der von den Reizen der Liebe „trunken" ist, erscheint hier Homer. [33]) Die Universalität des Liebesgefühls gipfelt darin, daß sein Herz auch die Blumen und „die Bien' auf der Blume" liebend umfaßt. Wenn es nun auch eine seltsame Tatsache ist, daß die Blumen bei Homer ganz selten und meist nur als Farbenbegriffe verwendet vorkommen, so braucht es ja noch kein Beweis zu sein, daß Homer der Sinn für die Blumen gemangelt hat. Denn ein ungebrochenes Empfinden braucht nicht bis ins Bewußtsein zu dringen. In diesem Sinne ist die Erwähnung der Blumen keine gefälschte Tatsache, sondern zeugt von genialem, intuitivem Einfühlen. — Die Verewigung Trojas im Liede kann als eine Tat der Liebe gelten und eine Vergeltung für den zeitlichen Krieg und Mord. Mit der nochmaligen Nennung von Orpheus und Homer bricht die Hymne unvollendet ab.

Es ist das erste Mal, daß sich Hölderlin in der Dichtung Griechenland zugewandt hat und er tut es unter dem allgemeinen und zusammenfassenden Gesichtspunkt der Liebe.

Drei Jahre vergehen, bis sich das nächste Dokument von Hölderlins Liebe zu Griechenland findet, das Widmungsgedicht an den Stuttgarter Advokaten Gotth. Stäudlin, „Griechenland" betitelt. Dazwischen liegt eine Zeit, in der sich Hölderlin mit Hegel gemeinsam der Platolektüre widmete. Es steht fest, daß der Timaeus, Phaedon, Phaedrus, und „das Gastmahl" Hölderlin bekannt waren. Platos „Staat" ist das einzige Buch, von dem sich nachweisen läßt, daß es Hölderlin der Stiftsbibliothek entliehen hat. Wo sich bereits in der Tübinger Zeit ein Einfluß Platos ideengeschichtlich zeigt, wage ich nicht anzugeben. Wie gerade die künstlerische Form des platonischen Dialogs ihn entzückte, geht aus einer längeren Briefstelle an Neuffer (Ende

Juli 1793, I 284) hervor, die voller Anspielungen auf den Phaedrus und das Symposium ist. Bezeichnenderweise berichtet er aber keine der platonischen Ideen an dieser Stelle, obwohl er es Neuffer gegenüber am ehesten hätte tun können. Vielleicht ist es auch hier so, daß die fremden Gedanken erst in die Sprache seines eigenen Denkens umgesetzt werden müssen, bis sie in Erscheinung treten können. Der landschaftliche Hintergrund des Phaedrus, des einzigen Dialoges, der sich eines solchen rühmen kann, wirkte auf Hölderlin so stark, daß er außer in der oben genannten Briefstelle hier nochmals erscheint, um in dem Gedicht „Griechenland" das Bild der blühenden Vergangenheit — mit vielen anderen Zügen natürlich — heraufzubeschwören. Der Eingang des Gedichtes zeigt, wie innig sich Hölderlin schon in alle Alltags- und Feiertagsstunden des antiken Lebens eingelebt hat. Daß einige „von diesen goldenen Jahren" sein Freund Stäudlin hätte erleben dürfen, ist sein Wunsch. Er hätte eher in „jene besseren Tage" gepaßt. Aber es steht nicht zu hoffen, daß diese Zeiten sich wiederholen.[34]) Erst das Leben nach dem Tode wird ihn mit jenen Menschen wieder zusammenbringen. Und nun folgt das Bild des entflohenen Lebens, die „ew'ge Todesstille", „die bange Wüste". Gleichsam auf diesen Trümmern stehend wie Hyperion verkündet er sein inneres Sehnen nach Griechenland. Es ist das Verdienst Pigenots, einmal nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß die Sehnsucht nicht „Mangel, substantielles Leer, sein" bedeutet, sondern „ein Etwas von geheimem Wissen um eigenes kommendes Leben und Schicksal" ist, das man eher T r a u m nennen sollte. „Hölderlins Griechentum, sagt Pigenot weiter, ist von Anbeginn jene süße Schwermut inhärent, die wir vielmehr ein Trauern ins Innere hinein, denn ein Verlangen und Gieren nach dem Außen nennen mögen."[35]) Deshalb ist das „Verlangen ins bessre Land" eher ein Farbebekennen zu nennen. Sollten Alcaeus und Anakreon uns im Moment als die typischen Vertreter des geistreichen Gesellschaftslebens erscheinen und sollte man annehmen, Hölderlins Wunsch ginge nach einem besseren, ihm gemäßeren Lebenselement, so denke man an die folgenden Verse:

„Und ich schlief im engen Hause lieber,
Bei den Heiligen von Marathon!"

Glücklich würde er sich schätzen, unter die Toten gezählt zu werden, allerdings als Freiheitskämpfer! Hier spürt man den Pulsschlag des unbefriedigten Freiheitsdranges; war doch schon das Losungswort der Tübinger Freunde: *μὰ τοὺς ἐν Μαραθῶνι πεσόντας!* Unverhüllt kommt in den Schlußzeilen die Todessehnsucht zum Durchbruch. Voraussetzung dafür, daß sich an dem strahlenden Bild Griechenlands die Gegenwart wieder verdunkelt hat, ist eine Gesinnungsänderung, die bei der ausgeprägten Stimmungsschwankung Hölderlins nicht zu verwundern ist. Daher möchte ich die g a n z e Schlußstrophe vom

Gesichtspunkt der Todessehnsucht verstanden wissen. Und somit kehrt der Gedanke zu dem zurück, was er zuvor Stäudlin gewünscht hatte:

„Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde,
Edler Geist! umsonst dein Element!“

Abschließend sei noch einmal darauf hingewiesen, daß das „heilige Griechenland“, „das Land der ewigen Jugend“ nur in den Ausdrücken der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit vorgestellt wird: goldene Stunden — bessere Tage — goldene Jahre — Attika, die Riesin — die reizenden Athener — die Brüder des Frühlings. Diese Vorbildlichkeit des Griechentums steht hoch über allem von der Gegenwart zu Erwartenden und nur der Tod kann uns mit der Herrlichkeit des unwiederbringlichen Einst vereinigen. Dieses Motiv des „schöne Welt, wo bist du?“ steht auf der gleichen Stufe mit Schillers „Göttern Griechenlands.“

In die letzte Tübinger Zeit fällt auch die Entstehung des Romans „Hyperion“. Uns interessiert zunächst, was Hölderlin dazu veranlaßt hat, einen griechischen Roman zu schreiben und was der Name seines Helden bedeutet. „Ich fand bald“, schreibt er an Neuffer (Ende Juli 1793), „daß meine Hymnen mir doch selten in dem Geschlechte, wo die Herzen schöner sind, ein Herz gewinnen werden, und dies bestärkte mich in meinem Entwurfe eines griechischen Romans.“ Darin liegt allenfalls, daß er vom „Geist-Stolz und Geist-Überschwang der Hymnen“ zur „reinen Naturgläubigkeit und Geist-Demut“, wie Pigenot die Wendung charakterisiert, übergehen will, aber nicht, warum es ein griechischer Roman werden soll. Darüber gibt Hölderlin nirgends Auskunft. Wir müssen uns unsere eigenen Gedanken machen. Allem, was er in sich aufnimmt, leiht er seine eigene Farbe; nichts ist toter Besitz, alles wird in die Potenzen seines Wesens umgegossen. Nun haben wir gesehen, daß die Universitätsjahre eine weitgehende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Altertum mit sich brachten und diese verlangt nun, da Hölderlin nicht in erster Linie Philologe oder Philosoph ist, eine rein künstlerische Auswirkung. Das Denkerische und Dichterische sucht zugleich nach einer Befreiung. Und in der Form eines griechischen Romans, den er selbst „ein Gemälde von Ideen und Empfindungen“ nennt (I 285), kann sich sein Verhältnis zum Altertum am ehesten aussprechen. Was bedeutet nun der Name „Hyperion“? Die bekannte Stelle in der zweiten Freiheitshymne (146, 94) faßt ihn nur als Morgenstern. Böhm (I 100) geht in seiner Erklärung von hier aus, und sagt: „Hyperion, meist eine Umschreibung für Helios, ist in diesem Zusammenhang Luzifer oder Phosphorus, der vor der Morgensonne aufgeht, dann aber, als der Abendsonne nachfolgend, auch Hesperus genannt wird. So wird er für die Pole unendlicher Entwicklung ein Symbol“. Mir erscheint die Erklärung zu

gezwungen. Sollte er nicht ganz einfach an den Titanen Hyperion, den Sohn des Uranos und der Gaia, gedacht haben?[36]) Diese Genealogie konnte ihm von seinem Hesiodstudium her bekannt sein. Oder ist diese doppelte Beheimatung des „Sohnes der Höhe" etwa weniger tiefsinnig?

Die älteste Fassung des Hyperion, zu deren Abfassung er sich die Begeisterung wünscht, die in ihm die Platolektüre entfacht und in der eine harte Stelle über das weibliche Geschlecht sein soll, ist uns nicht mehr erhalten. Dafür haben wir ein kurzes Bruchstück in ungereimten, fünffüßigen Jamben, das sicher mit zu dem ältesten zählt. Hier spricht sich die Seligkeit des Träumers und die religiöse Schwärmerei vor dem Bilde der Panagia, der Jungfrau Maria der Neugriechen, aus und das Bruchstück bricht mit dem angedeuteten Motiv des späteren Achillgedichtes (II 46) ab.

Das erst 1795 in Schillers „Thalia" erschienene und danach benannte Fragment, fällt in seiner Konzeption auch noch in die Tübinger Zeit. Es beginnt mit der Scheidung der zwei Ideale unseres Daseins: „den Zustand der höchsten Einfalt" und „den Zustand der höchsten Bildung". Nicht eindringlicher und tiefgründiger konnte Hölderlin am Anfang eines griechischen Romans auf den Unterschied von Griechentum und Deutschtum hinweisen. Andererseits kennzeichnet er damit das kulturgenetische Prinzip, an das Hölderlin sicher auch gedacht hat (wie sich besonders an späteren Fragmenten zeigen läßt). Die Thalia-Fassung, in der Hölderlin ein Wahrheitssucher und Feind aller Halbheiten ist, beherrscht das „Gefühl des verlorenen Paradieses", und trägt wesentlich faustische Züge. In Gesprächen mit Melite und Alabanda wird die ruhmvolle Vergangenheit gepriesen, deren Vortrefflichkeit geradezu blendet: „Solche Herrlichkeit zernichtet uns Arme. Freilich waren es goldene Tage, wo man die Waffen tauschte, und sich liebte bis zum Tode, wo man unsterbliche Kinder zeugte in der Begeisterung der Liebe und Schönheit, Taten fürs Vaterland, und himmlische Gesänge, und ewige Worte der Weisheit, ach! wo der ägyptische Priester dem Solon noch vorwarf: „ihr Griechen seid alle Zeit Jünglinge!" Es versteht sich, daß die Gegenwart im Dunkel liegt gegenüber solchem Glanze, ganz wie in dem Gedicht „Griechenland", wo erst der Tod die Vereinigung mit den großen Geistern der Vorzeit gewährte. In diesem Zusammenhang braucht Hölderlin selbst den Begriff der „Dämmerung": „Doch wird das Vollkommene erst im fernen Lande kommen, sagte Melite, im Lande des Wiedersehens und der ewigen Jugend. Hier bleibt es doch nur D ä m m e r u n g. Aber anderswo wird er gewiß uns aufgehen, der heilige Morgen; ich denke mit Lust daran; da werden auch wir uns alle wiederfinden, bei der großen Vereinigung alles Getrennten." Entgegen der Resignation auf die zeitlebens währende Dämmerung steht die freudige Ergebenheit: „Meinem Herzen ist wohl in dieser Dämmerung. Ist sie

unser Element, diese Dämmerung?" Diese wechselnden Stimmungen mag Hölderlin selbst oft genug empfunden haben.

Überhaupt wird manche autobiographische Wahrheit in diesem Roman versteckt sein. Sicher wird man es von folgendem Satz behaupten können: „Über den ehrwürdigen Produkten des altgriechischen Tiefsinns brütet' ich Tage und Nächte. Ich flüchtete mich in ihre Abgezogenheit von allem Lebendigen." (II 80)

Was Hölderlin in diesem Fragment von Homer berichtet, hat zwar schon Kerber zusammengestellt, aber es sei der Vollständigkeit halber kurz erwähnt. Homer ist Jonier, zu Smyrna aufgewachsen, sein Lieblingsaufenthalt eine Grotte am Meles und sein Grab zu Nio. Ihm zu Ehren wird eine Totenfeier veranstaltet, ein Trauerlied gesungen, ein Haaropfer dargebracht, und es werden Gesänge der Ilias rezitiert. [37]) War Homer schon in der „Hymne an den Genius Griechenlands" nächst Orpheus der vorzüglichste Repräsentant der Griechen, so wächst sich auch hier die Homerfeier zu symbolischer Bedeutung aus, zu einer „Totenfeier von allem, was einst da war."

3. Kapitel.

Waltershausen, Jena, Nürtingen.

1794—1795.

Die Annahme der Erzieherstelle bei Frau von Kalb in Waltershausen bei Meiningen bedeutete für Hölderlin, daß er zum ersten Mal aus seiner schwäbischen Heimat herauskam und für einige Zeit vor dem drohenden Gespenst einer Pfarrstelle geborgen war. Wir wissen ja, daß die Scheu vor dem seelsorgerischen Amte weniger in dogmatischen Schwierigkeiten begründet ist, sondern daß vielmehr die berufsmäßige Ausübung des göttlichen Dienstes ihm zuwider war. Schlimme Verhältnisse der Praxis mögen das Ihrige dazu beigetragen haben. Die Bindung mit dem Christentum ist noch in alter Form vorhanden. Auf seiner Reise nach Waltershausen hört Hölderlin in der Erlanger Universitätskirche den Probst Ammon und ist von seiner Predigt sehr begeistert. In Waltershausen selbst kommt er einige Male in die Lage, den dortigen Pfarrer zu vertreten.

In der Freizeit ist er der Philosophie ergeben, besonders studiert er Kants „Kritik der Urteilskraft". Als 1795 Lehrer und Zögling nach Jena übersiedeln, lernt er dort und auf einem Abstecher nach Weimar die großen Persönlichkeiten Fichte, Schiller, Goethe und Herder persönlich kennen. Aber der Verkehr mit den hohen Geistern drückt ihn mehr nieder, als daß er ihn erhebt,

was man in besonderem Maße von Schiller behaupten kann. Mit Fichte sich auseinanderzusetzen zwingt ihn schon das Kolleg, das er bei ihm hört. Seine eigene Unbedeutendheit fällt ihm schwer aufs Herz, und er stürzt sich, unzufrieden mit sich selbst, auf die Philosophie. Aber sein unsprüngliches angeborenes Weltgefühl sollte eine starke Erschütterung durch die Fichtesche Philosophie erfahren. Der Natur kam nicht mehr eine anerkannte Eigenexistenz zu, sie wurde als „Gegenwurf" zum bestimmenden Ich, als bloße Negativität gesetzt. Der hiedurch aufgerissene Dualismus forderte eine Entscheidung zwischem dem Standpunkt des Seins (Natur) und dem Standpunkt des Sollens (Menschengeist). Schwer rang Hölderlin, bis er sich zu dem Schönheitsbegriff des ἓν διαφέρον ἑαυτῷ durchfand. Ganz hat er den Riß nie überwunden. Später, im „Empedokles", findet er seine tragische Gestaltung. Jetzt, zur Zeit der Auseinandersetzung, ist künstlerische Unfruchtbarkeit nur die natürliche Folge davon. Die Arbeit am Hyperion will nicht voran gehen, trotz Schillers Interesse und dem Vertrag mit Cotta. Auch Gedichte entstehen ganz selten.

Als er die Hofmeisterstelle aufgegeben hat und 1795 wieder in Nürtingen weilt, schreibt er ein größeres Stück am Hyperion, und es bahnt sich ein neues Verhältnis zur Natur an.

Wer den Frühling noch fühlt, dem lächelt auch noch „unveraltet des Herzens Frühling". Dies verkündet der Dichter im „G o t t d e r J u g e n d." Am Herzen der Natur verjüngt sich immer wieder die Menschheit. So vergaß schon Horaz seine Jahre auf dem Landgut Tibur, und Platos Welt war der windstille Hain des Akademos. — Die Natur feiert der Dichter als die „U n e r k a n n t e," die „uns entflammt mit ihren Idealen," „die der Kindheit Wiederkehr beschleunigt." Aber die Kindheit kehrt nicht wieder, wie sie war; der Jüngling ist in Jena zum Mann gereift:

„Todt ist nun, die mich erzog und stillte,
Todt ist nun die jugendliche Welt" (II, 8, 48)

Die Philosophie hat ihn gründlich der Natur entfremdet:

„Da der Jugend goldne Träume starben
Starb für mich die freundliche Natur;" (II, 9, 57)

Er trauert über die verlorene Beziehung zur Natur wie er den Verlust Griechenlands betrauert. Es stellen sich nahezu dieselben Worte ein. [38]) Und tatsächlich besteht eine innere Verbindung von Griechenland und Natur: „Wie die Natur die Jugend des Einzelnen wertvoll macht, so Griechenland die Jugend der Menschheit." [39])

Im vorigen Kapitel hatte ich unternommen, auf die Übernahme des antiken M y t h o s hinzuweisen. Diese Untersuchung will ich hier fortsetzen.

Als eine Vorstufe des Mythos erschien uns der symbolhaft verwendete antike Name oder Begriff. Die Beispiele dafür sind in dieser Zeit nicht häufig, auch keine anderen als die uns bekannten: Elysium (I 169, 53; 169, 70), Arkadien (I 169 61; II 8, 48) und Pepromene (I 169, 66). Auch die objektive Form des Mythos treffen wir wieder an, den antiken Mythos, der zwar nicht um seiner selbst willen steht, aber als Beispiel und Beleg, so Herakles als Schlangenwürger (I 167, 9 ff.), die Geburt der Cypria (I 167, 29 ff.), die Dioskuren (I 167, 33 ff) und der schiffbrüchige Odysseus (II 3, 22 ff.). Davon ihm finden sich die ersten drei in einem Gedicht: „Das Schiksaal"; auch dienen sie einem Zwecke, nämlich dem, darzutun, daß das Schicksal keine feindliche Macht ist, sondern auch als Not nur helfend und fördernd ins Leben eingreift. Sollte damit, daß die Beispiele aus dem Altertum gewählt wurden, angedeutet werden, daß Hölderlin seinen Schicksalsbegriff auch als antik empfindet?

Eine besondere Stellung nimmt das Gedicht „An Herkules" ein.[40]) Die vorliegende Form des Mythos ordnete sich in keine der bisherigen ein. Denn wir haben nicht den gleichnishaft gebrauchten und episodisch verwandten, unveränderten antiken Mythos, noch einen ausgesprochen neuartigen Mythos eigener Erfindung, sondern eine synthetische Form dieser beiden: die Ausdeutung eigenen, subjektiven Lebensschicksals durch die objektive Gestalt eines überlieferten Mythos.[41]) Freilich ist die Synthese in diesem ersten Versuch noch keine ausgeglichene. Das Lebendige kann sich dem Unlebendigen noch nicht fügen. Das persönliche Bekenntnis, die Ich-Form, steht zum Teil noch außerhalb der Es-Form — wenn ich einmal, so sagen darf. Nun zum Inhalt! Herkules, das Bild des Menschen, der durch unermüdliche rastlose Arbeit sich den Himmel errungen hat, stand Hölderlin von jeher nahe. Dies mußte zumal in der Jenenser Zeit, der männlichen Reifeperiode, der Fall sein. Herkules' jähes Erwachen in der Wiege erheischte schon eine geistesgegenwärtige Tat, so empfindet auch der Dichter das Erwachen aus „der Kindheit Schlaf" als Aufbruch zur Tätigkeit. Mit einem neuen, nicht im Mythos enthaltenen Naturbilde gibt er die Nachfolge und Hingabe an Herkules wieder. („Wie der Adler seine Jungen . . .") Und Herkules war ein ermunterndes, kein deprimierendes Vorbild. Trotz des Lehrgelds blieb der Erfolg nicht aus. Die 4. und 5. Strophe führt zur Besinnung auf den Unterschied zwischen dem Heroen und dem Nacheiferer. „Hohe Götterkräfte" erzogen Herakles, hatte er doch Zeus zum Vater, aber wen konnte der Dichter, „der Vaterlose", als Förderer angeben?

„ . . . kraft des eigenen Strebens
Blikt' und wuchs ich himmelan." (II, 6, 39 f.)

Entfernt sich hiermit Hölderlin vom Herakles-Mythos, indem er sich gerade-

zu ihm entgegensetzt, so sucht er in der Schlußstrophe wieder Annäherung und Deutung der eigenen Zukunft. Schamhaft stolz dem Heroen gegenübertretend, fordert er teilzuhaben an seinem Schicksal, der Unsterblichkeit. — Dies wollen wir als ein Beispiel der neuen, synthetischen Form des Mythos uns merken. Mehr Stoff liefern die acht Gedichte, die diesen zwei Jahren angehören, nicht.

Das Verhältnis zur Gegenwart ist in dieser Zeit nicht eindeutig. Hatte schon in der Tübinger Zeit der reine Optimismus des Briefes an den Bruder (I 292) mit dem verachtenden Schweigen über die Gegenwart in der Elegie „Griechenland" seltsam kontrastiert, so widerstreiten auch jetzt noch die reellen Erlebnisse aus dem Alltag den kühnen Zukunftserwartungen. Durch wirkliche persönliche Erfahrungen ist sein Urteil allerdings reifer geworden. Daher klingt recht einschränkend und zweifelnd, wenn er sagt: „Glaube mir, mir wird sonderbar zu Muth, wenn ich der Hofnungen gedenke, die man sich vom folgenden Jahrhundert macht, und die verkrüppelten, kleingeisterischen, rohen, anmaßlichen, unwissenden, trägen Jünglinge dagegenstelle, deren es überall so viele giebt, und die alsdann ihre Rolle spielen sollen." (I 340) Nicht mehr schwärmerisch und weltfern klagt Hölderlin, sondern aus Erfahrung und wirklichkeitsnahen Erlebnissen. Daher redete er Neuffer seine frühere, allzu leicht zur Unzufriedenheit neigende Haltung aus: „weil ich besonders Dir zuviel Veranlassung gab, in mir einen Unmuth über alles zu vermuten, das nicht versilbert und vergoldet ist, einen ewigen Jammer darüber, daß die Welt kein Arkadien ist. Über diese kindische Feigheit bin ich aber so ziemlich weg." (I 346) Gefestigter und mannhafter tritt der Dichter jetzt dem Leben gegenüber:

„Getrost! es ist der Schmerzen werth, diß Leben,
So lang uns Armen Gottes Sonne scheint,
Und Bilder beßrer Zeit um unsre Seele schweben,
Und ach! mit uns ein freundlich Auge weint." (I 313)

Zu den „Bildern beßrer Zeit" gehören sowohl die Anschauungen von der Vergangenheit, wie die Erwartungen von der Zukunft, die nicht weniger hochgespannt waren. Vorsichtig äußert er an Neuffer (Anf. April 1794) seine geheimen Beobachtungen über den Fortschritt der Menschheit: „Überdis scheinen mir unsere Leute in den lezten Jaren doch etwa mer an Teilnehmung an Ideen, und Gegenständen, die außer dem Horizonte des Unmittelbarnüzlichen liegen, gewöhnt worden zu sein; man hat jezt doch mehr Sinn für Schönes und Großes als je; laß das Kriegsgeschrei verhallen, und die Wahrheit und Kunst wird einen seltenen Wirkungskreis erleben. Freilich ließe sich auch manches dagegen sagen." In diesen Gedanken kann man Hölderlin sicherlich den Sinn für das Vaterländische nicht ab-

sprechen. Aber er findet sich eben nur in privaten Äußerungen, in Briefen, noch nicht in der Dichtung. Das mag Hölderlins Schwester als Mangel empfunden haben: „Meine liebe Schwester meinte es herzlich gut, schreibt Hölderlin an die Mutter (12. März 1795), daß sie mir riet, ans liebe Vaterland mich zu halten. Ich werd auch wohl nicht ewig ausbleiben.“ (II 323) Wie bedeutsam ist doch diese intuitive Ausschau in die Zukunft! Aber noch wärmt er sich an einer fremden Sonne. Dafür ist der Hyperion Zeugnis.

In die Zeit von Waltershausen, Jena, Nürtingen gehören drei Vorformen des Hyperion: der Prosaentwurf einer metrischen Fassung, die eigentliche metrische Fassung — zwei kurze Stücke — und „Hyperions Jugend“ — in sechs zum Teil unvollständigen Kapiteln. Da „Hyperions Jugend“ am Anfang denselben Stoff wie die vorausgehenden Fragmente enthält, genügt es, in der Besprechung von diesem letzten Versuch auszugehen.

Einleitend steht eine Charakteristik des Übergangs von der Jugend zum Mann, vom „glücklichen Instinkt“ zur „Herrschaft des Geistes“. Es versteht sich als vorübergehende Entwicklungserscheinung, daß jetzt, wo Einfachheit und Naivität ihm fernliegen, auch Homer in den Hintergrund tritt: „Für die stillen Melodien des Lebens, für das Häusliche und Kindliche hatt' ich den Sinn beinahe ganz verloren. Einst hatte Homer mein junges Herz so ganz gewonnen; auch von ihm und seinen Göttern war ich abgefallen.“ (II 505) Also ein getreues Bild dessen, wie sich Hölderlin in der „Abgezogenheit von allem Lebendigen“ in die Philosophie verbohrt hat. Und an der denkerischen Überbelastung des Anfangs spürt man, wie er ringt, mit dem ihn Beschäftigenden fertig zu werden. Fichtes Problem der Versöhnung von Subjekt und Objekt versucht er mit dem platonischen Eros-Mythos zu lösen. Tätigkeits- und Leidenstrieb schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander. „Den Widerstreit der Triebe, deren keiner entbehrlich ist, vereiniget die Liebe, die Tochter des Überflusses und der Armut.“ — Plato spielt in dieser Zeit überhaupt eine große Rolle. Auch zur Kritik an Kant wird er gebraucht. (cf Böhm I, Kap. 4 Die ästhetische Idee). Und wenn Hölderlin schreibt: „Ich teile mich jezt, was das Wissenschaftliche betrift, einzig in die Kantische Philosophie und die Griechen“ (I 326) oder „Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre“ (I 335), so wird unter den Griechen wohl vorzugsweise Plato zu verstehen sein. Er plant, für Conz einen Aufsatz über die ästhetischen Ideen zu schreiben, gleichsam „als Kommentar über den Phädrus des Plato“, aus dem er eine Stelle als seinen „ausdrücklichen Text“ bezeichnen könnte (I 348). Der Plan, den Tod des Sokrates nach den Idealen der griechischen Tragödie zu behandeln, dürfte auch aus der Plato-Lektüre hervorgegangen sein. Was daraus geworden ist, wissen wir nicht; nur eine Brief-

stelle spricht von dem Plan, der ihm „beinahe noch mehr am Herzen liegt“ als der Hyperion (I 347).

Im dritten Kapitel von „Hyperions Jugend“, dessen Anfang fehlt, ist besonders vom Altertum die Rede. Der väterliche Freund scheint mit Hyperion von dessen einsiedlerisch verbrachter Jugend zu reden. Er rät ihm, die Kraft zu wirken aus sich selbst zu nehmen und an das Vorbild der Alten sich zu halten: „Es ist Dein liebster Gedanke, zu werden wie die Herrlichen, die einst waren. Erhalt ihn! werde nicht muthlos!“ (II 511) „Lebe in Gemeinschaft mit Deinen Heroen! Du findest ihresgleichen schwerlich so bald unter den Lebendigen.“ Also noch die gleiche blendend strahlende Herrlichkeit des Altertums der Elegie „Griechenland“, die alle Gegenwart in Schatten stellt. Nichts von den vorsichtigen Zukunftshoffnungen, die uns die Briefe verrieten! Dort ist er in den Anschauungen von der Gegenwart seiner Dichtung schon voraus. Denn in den Hyperionentwürfen vertritt er noch durchweg den Standpunkt von 1793. „Nähre Dein Herz mit der Geschichte besserer Tage, suche nichts unter den jezigen!“ (II 512) Nur das Altertum kannte Helden, wie sie Plutarch schildert: „Trauernd sah’ ich izt oft in meinen Plutarch, und bittre Thränen rannen mir aufs Blatt.“ (II 513) Auch das Verlangen, unter den Heroen von einst zu leben, die Todessehnsucht, stellt sich wieder ein: „Tödtet mich mit Eurer Herrlichkeit, ihr seeligen Jünglinge!“ (II 513) Im Geiste ist Hyperion ja hier schon nicht mehr anwesend: „Mein Herz gehörte denen, die ferne waren. Wo ich gieng und stand, geleiteten mich die ehrwürdigen Gestalten.“ Da ermuntert er sich, „Trost unter den Menschen zu suchen.“ Er schließt sich Gorgonda Notara an und lernt Diotima kennen. D. h.: Hölderlin führt sie nicht gleich mit Namen ein: „Da stand sie vor mir, die Herrliche, wie eine Priesterin der Liebe, heilig und hold“ (II 518). Hyperion ist einig mit ihr in der Gesinnung, als er erfährt: „ihr Element seien zwar sehr geheim Dichter und Weisen, hierin seie sie ein eignes Wesen, sie sei zwar sehr geheim damit, aber man hätte doch schon bemerkt, daß sie im Herzen das Andenken großer Menschen im alten Griechenlande ungefähr ebenso feiere, wie die andern frommen Gemüther das Fest der Panagia und anderer Seeligen.“ (II 519) Auch Diotima leidet an der Gegenwart; ihre These lautet: „je mehr Menschen, je weniger Freude!“ „Ich entbehre der gegenwärtigen (Welt) so leicht.“ So paßt sie ganz zu Hyperion, eine echte Griechin, bis ins Äußere: „eine hohe schlanke Gestalt mit purpurnem Oberkleide, das um den weißen Leibrock flog.“ (II 522) Sie wird zur Verkünderin einer neuen Mythologie: „Wir singen andre Lieder, wir feiern neue Feste, die Feste der Heiligen in allen Zeiten und Orten, der Heroen des Morgen- und Abendlands.“ Aber außer der Heroenverehrung wird auch derer gedacht, die im stillen wirken, dann vor allem der Natur, „der ewig Jugendlichen, der Mutter des Frühlings“,

der Sonne und des Äthers, „des Ebenbildes unseres Geistes, des reinen unsterblichen" und des Wassers. Es wird ein Fest des Friedens „mit allem, was da ist." „Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht, ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein." Dies ist das Programm einer Mythologie, das in der Frankfurter und Nachfrankfurter Zeit seine Verwirklichung finden sollte.

4. Kapitel.

Frankfurt.

1796—1798.

Hölderlins Aufenthalt in Frankfurt sollte zu den glücklichsten Jahren seines Lebens gehören. Susette Gontard, die Mutter seiner Zöglinge, brachte seinem Wesen und seiner Lage viel förderndes Verständnis entgegen. Hölderlin fand sich zu seinem Dichtertum zurück, erlangte den eigenen Ton und vollendete sein zentralstes Werk, den Hyperion. Aber als Hofmeister war er der Angestellte eines reichen Hauses, der an den Gesellschaftsabenden im Hause Gontards, zu denen die Geldaristokratie Frankfurts geladen war, pflichtgemäß, aber unintereſſiert teilnahm. In der „Steifigkeit und Geist- und Herzensarmuth" der alles nur nach dem Reichtum bemessenden Gesellschaftsmenschen fühlte er sich als „das fünfte Rad am Wagen." Dennoch klagt er nur wenig in den Briefen über sein neues Los. Einmal zeichnet er drastisch: „Hier z. B. siehst Du, wenig ächte Menschen ausgenommen, lauter ungeheure Karikaturen. Bei den meisten wirkt ihr Reichtum, wie bei den Bauern neuer Wein; denn gerad so läppisch, schwindlich grob und übermüthig sind sie. Aber das ist auch gewissermaßen gut; man lernt schweigen unter solchen Menschen und das ist nicht wenig." (II 443) Aber nicht nur gegenüber den Menschen lernt er Schweigen, die er täglich sieht (was er früher nicht brauchte), sondern auch den Empfängern seiner Briefe gegenüber wird er schweigsamer: „Ich bin oft froh daran, wenn mirs gelingt, verschlossener zu seyn und trokner, denn so taugt man besser für die Welt" (II 449). Daher zieht er den Kreis seines Wirkens wieder enger. Die als Diotima gefeierte Susette Gontard ersetzt ihm mit ihrem vollen Verständnis eine größere Zuhörerschaft. Ebenso erprobt er seine Pädagogik an der Wirkung von Mensch zu Mensch: „Das Lehramt ist überhaupt, soviel ich sehe, bei den jezigen Zeiten wirksamer, als das Predigtamt" (II 396).[42]) Es ist also die gerade Umkehrung des Tübinger Standpunktes: „Ich hange nicht

mehr so warm am einzelnen Menschen. Meine Liebe ist das Menschengeschlecht" (I 292).

Das Bekanntwerden mit einem anderen Gesellschaftskreis wirkt weiterhin ernüchternd auf seine werdende Menschenkenntnis: „ich wußte sehr wohl ... daß ich bei jeder neuen Bekanntschaft von irgend einer Täuschung ausgehe, daß ich die Menschen nie verstehen lerne, ohne einige goldne kindische Ahndungen aufzuopfern" (II 359).

Und diese Ernüchterungen nehmen im „Hyperion" mehr agressive und verallgemeinernde Form an.[43]) Durch den ganzen Roman ziehen sich die Klagen über „unser kindisches Jahrhundert" (II 560, 119), die „Langeweile des Jahrhunderts" (II 559, 230), „die Pöbelhaftigkeit", „die Unheilbarkeit" u.s.f. Diotima sagt: „Du hattest früh die schröckliche Langeweile dieser Zeit gefühlt, ... die Gemeinheit Deiner Zeitgenossen, es war das Nichts, der fade umgebende Tod, die Leere Deiner Zeitgenossen, was Dir bei Deinem ersten Blick ins Leben begegnete, und das, das hat Dich um die Freude des Lebens gebracht." (II 567) Oder Hyperions Erfahrung in Smyrna: „Es war mir hie und da, als hätte sich die Menschennatur in die Mannigfaltigkeiten des Thierreichs aufgelöst, wenn ich umhergieng unter diesen Gebildeten ... Meine besser gezogenen Leute ... lachten, wenn von Geistesschönheit die Rede war und von Tugend des Herzens" (II 109). Wenn die Stellen hintereinander aufgereiht sind, ist schon die Leidenschaftlichkeit des 63. Briefes, der berühmten Strafrede an die Deutschen, zu spüren.[44]) Nur auf die große Strecke des Romans verteilt, ist einem die Heftigkeit nicht gegenwärtig. Der 63. Brief enthält alle diese Anklagen nur in konzentrierter Form ohne jeden Ausgleich. Barbaren seien die Deutschen wegen der Überbelastung mit Wissen, Menschen ohne Ästhetik, unfertig und einseitig gebildet, Nützlichkeitsmenschen, „die gerne beim Notwendigsten bleiben", die alle höheren Forderungen berufsmäßig treiben und die Dichter wie Fremde behandeln. Heiliger Zorn entlädt sich hier, der Unwille der Liebe. Nicht um den Preis eines erträumten und idealisierten Griechenlands gibt Hyperion-Hölderlin sein Vaterland auf und verleugnet es, sondern er hat den heiligen Willen, es zu bessern. Deshalb erwähnt er es so oft, wenn auch nicht lobend. In der Elegie „Griechenland" hatte er es noch totgeschwiegen. Gerade durch die Fiktion des neugriechischen Eremiten zwang sich Hölderlin, ein Leben in der Gegenwart zu schildern. Das jetzige Vaterland konnte er nicht mehr verschweigen, es sollte ja auch geliebt werden, aber, gemessen an dem Bilde der strahlenden Vergangenheit, mußte es erst gezüchtigt werden.

Um ein Bürger der Gegenwart zu werden, machte sich Hölderlin erst zu einem Bürger der Vergangenheit. Er lebte sich ganz in jene Welt ein: „Wo ich gieng und stand, geleiteten mich die herrlichen Gestalten" (II 104). Mit

enthusiastischer Hingegebenheit liebte er das Altertum, bis zur Selbstvergessenheit: „Wer hält das aus, wen reißt die schrökkende Herrlichkeit des Altertums nicht um, wie ein Orkan die jungen Wälder umreißt, wenn sie ihn ergreift, wie mich, und wenn, wie mir, das Element ihm fehlt, worinn er sich ein stärkend Selbstgefühl erbeuten könnte? O mir, mir beugte die Größe der Alten, wie ein Sturm, das Haupt, mir raffte sie die Blüthe vom Gesichte, und oftmals lag ich, wo kein Auge mich bemerkte, unter tausend Thränen da, wie eine gestürzte Tanne, die am Bache liegt und ihre welke Krone in die Fluth verbirgt. Wie gerne hätt' ich einen Augenblick aus eines großen Mannes Leben mit Blut erkauft." Der Fortschritt des Hyperion gegenüber der Elegie „Griechenland" lag, wie gesagt, darin, daß jetzt die Gegenwart — wenn auch als schlechter Konkurrent — neben die Antike tritt. Diese Gegenwartsdämmerung ist ja gerade das Lebenselement des Eremiten Hyperion. Es hilft nichts, einer herrlichen Vergangenheit nachzutrauern und in letzter Steigerung sich der Todessehnsucht hinzugeben: „ich möcht' euch folgen, möchte von mir schütteln, was mein Jahrhundert mir gab und aufbrechen in's freiere Schattenreich!" (II 105) Dies war die Tübinger Stimmung. Mit Ermunterung der Diotima tritt der Held im zweiten Teil des Romans in die vita activa ein, um allerdings die traurige Erfahrung zu machen, daß mit einer Räuberbande kein Elysium zu pflanzen ist. Aber das Ende ist keine restlose Resignation,[45]) die mit der völligen Geschlagenheit oder gar dem Tode Hyperions endet, sondern er ist durch die Leiderfahrung geadelt, den Opfertod der Diotima geweiht und hat das Gesetz des „Stirb und Werde" an der Natur und sich erlebt.

Die Entwicklung des Helden liegt ferner in der Ausbildung des kritischen Sinnes, des sondierenden Blickes. Schon im ersten Teil kündigt er sich an. Zusammen mit Alabanda ruft er „Donnerworte der unerbittlichen Gerechtigkeit" über „die Sünden des Jahrhunderts." „Auch die Vergangenheit riefen wir vor unsern Richterstuhl, das stolze Rom erschrökte uns nicht mit seiner Herrlichkeit, Athen bestach uns nicht mit seiner jugendlichen Blüthe." (II 116) Nicht nur maßregeln wollen sie, sondern verstehen und begreifen. Dazu ist erst ein allgemeiner, kulturphilosophischer Überblick notwendig. „Von Kinderharmonie sind einst die Völker ausgegangen", sagt Hyperion, „die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte seyn" (II 164) „Ideal wird, was Natur war." Hier kündet sich bereits die ethische Mission der Antike an: den Zustand der unbewußten Vollkommenheit in den der bewußten zu erheben. Entsprechend soll auch aus dem Verhältnis der Menschen zueinander statt Liebe Freundschaft werden: „Die Liebe gebahr die Welt, die Freundschaft wird sie wieder gebähren." Also eine Wiederkehr auf einer höheren Spiralwindung. Was wir zum Ideal erheben, war einmal

Natur: Kinderharmonie, Pflanzenglück. In dem Stadium waren die Griechen. Nennen wir es kurz Kindmenschentum.[46]) Mit besonderer Liebe spricht daher Hölderlin-Hyperion immer von der Ruhe und Unschuld des kindlichen Lebens: „Es ist ganz, was es ist, und darum ist es so schön. Der Zwang des Gesezes und des Schiksaals betastet es nicht; im Kind' ist Freiheit allein. In ihm ist Frieden; es ist noch mit sich selber nicht zerfallen. Reichtum ist in ihm; es kennt sein Herz, die Dürftigkeit des Lebens nicht. Es ist unsterblich, denn es weiß vom Tode nichts." (II 93) Dies alles enthält der Begriff des Kindmenschentums: Geschlossenheit, hemmungslose Entwicklung, Freiheit, Ungebrochenheit, Gefühlsreichtum, Todesunwissenheit. Und das alles gilt als Antwort auf die Frage nach der „Trefflichkeit des alten Athenervolkes," die im 30. Brief gestellt wird. Einer sagte statt dessen das Klima (das hatte auch Winckelmann getan). Aber dagegen sprechen die Verhältnisse der Neugriechen. Ein anderer führte Kunst und Philosophie an; ein Dritter Religion und Staatsform. Nein, sie nehmen alle die Wirkungen für die Ursache. „Ungestörter in jedem Betracht, erklärt nun Hyperion, von gewaltsamem Einfluß freier, als irgend ein Volk der Erde, erwuchs das Volk der Athener. Kein Eroberer schwächt sie, kein Kriegsglük berauscht sie, kein fremder Götterdienst betäubt sie, keine eilfertige Weisheit treibt sie zu unzeitiger Reife. Sich selber überlassen, wie der werdende Diamant, ist ihre Kindheit." (II 183 f.) „Also noch einmal! Daß die Athener so frei von gewaltsamem Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen, das hat sie so vortreflich gemacht, und diß nur konnt' es!"

Mitten in diesen geschichtsphilosophischen Teil baut nun Hölderlin ein Stück philosophischer Systematik. Die Schönheit ist das oberste Prinzip. Schönheit ist gleich vollendeter Menschennatur. Besonders die Athener sind „die ächten Kinder ewiger Schönheit." Denn „das ist sicher, daß man in den Gegenständen ihrer Kunst doch meist den reifen Menschen findet." (II 187)

Die erste Emanation der Schönheit ist nun die Kunst. In ihr stellt sich der Mensch das Spiegelbild des „göttlichen Menschen" auf, zu dem ersich erzieht. „So gab der Mensch sich seine Götter. Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war." (II 186)

Die zweite Emanation der Schönheit ist die Religion, und diese versteht sich als „Liebe der Schönheit." Zwar der Weise liebt die Schönheit selbst, „die Unendliche, die Allumfassende;" aber das sinnenbedürftige Volk hält sich an „ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen." So taten auch die Athener, und das staatliche wie persönliche Leben erfuhr dadurch seine Krönung.

Aus der Geistesschönheit leitet Hölderlin nun auch den Sinn für Frei-

heit ab. Während andere Völker unter der Willkür eines Herrschers oder Gesetzes stehen, ja ihrer bisweilen sogar bedürfen, verträgt der Athener sie nicht. [47]) „Seine göttliche Natur will nicht gestört seyn," deshalb taugt die Gesetzesstrenge eines Drako nicht für ihn.

Warum dieses dichterische Volk nun auch ein philosophisches gewesen ist, will einer der Mitunterredner wissen. Für allgemeine Begriffe schließen sich Dichtung und Philosophie aus. Nein, Philosophie ist nichts anderes als Dichtung. Beide ruhen auf dem Grund eines „unendlichen göttlichen Seyns." In den Stunden der Begeisterung fühlt der Dichter wie der Philosoph die Verbundenheit mit diesem Grunde, die Alleinheit. „Das große Wort, das ἕνδιαφέρον ἑαυτῷ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit." (II 188 f.)

Wenn die Einheit, das Ganze, gefunden ist, dann läßt sich auch zergliedern. Nur ein Grieche hat das Welt- und Naturgefühl, um zu solcher Einigkeitsempfindung vorzudringen. Dem Ägypter wäre dies unmöglich, ebenso dem Orientalen, den die verschwenderische Pracht seiner Heimat so verwirrt, daß er nie zur Erfassung ihres Sinnes kommt. „Ehe der Mensch noch gehen gelernt hat, muß er knieen, eh' er sprechen gelernt hat, muß er beten; ehe sein Herz ein Gleichgewicht hat, muß es sich neigen." (II 189) Aus gleichem Grunde kommt das Menschentum des Ägypters nicht zur Entfaltung: er „ist hingegeben, eh' er ein Ganzes ist." Deshalb dringt er nicht zum Verständnis des Ganzen, des ἓν καὶ πᾶν, [48]) vor. So ist das Höchste, was er verehrt, das „schauerhafte Räthsel" der Sphinx, „eine verschleierte Macht." Unheimlich ist auch seine „stumme, finstre Isis", eine „leere Unendlichkeit." Und so lautet Hölderlins Folgerung aus dem ägyptischen Nihilismus: „Auch aus dem erhabensten Nichts wird Nichts geboren." — Der feurige Geist des Ägypters eilt reiselustig in die Welt, der nordische Mensch (gemeint ist speziell der Deutsche) wird zu früh in sich hineingetrieben. Die Erziehung pflegt Verstand und Vernunft. Der Natur wird nicht Zeit gelassen, sich zu entwickeln: „man muß vernünftig, muß zum selbstbewußten Geiste werden, ehe man Mensch, zum klugen Manne, ehe man Kind ist." (II 190) So kann in ihm nicht die Einigkeit des Menschen gedeihen, er reift nicht zur Schönheit heran.

Sein antikes Gegenstück ist der Spartaner, dem auch „die eigentliche Kindereinfalt" fehlt. Ursprünglich war er übermütig und drohte alle Ordnung zu vernichten. Da kam Lykurg und nahm ihn in strenge Zucht. Aber es war zu früh; seine Kindheit war noch nicht ausgebildet und so mußte er zurückbleiben. „Die Spartaner blieben ewig ein Fragment; denn wer nicht einmal ein

vollkommenes Kind war, der wird schwerlich ein vollkommener Mann." (II 134)

Die Umschau unter anderen Völkern, den Lacedämoniern, den Ägyptern, Orientalen und den „Söhnen des Nordens" hat uns die Stellung des Griechen, d. h. speziell des Atheners, „in der schönen Mitte der Menschheit" erst verständlich gemacht. Dieser Blickpunkt ist für Hölderlin neu. Bisher hatte er die Griechen nur in ihrer Gesamtheit gesehen und nicht zwischen Spartanern und Athenern unterschieden. Ein Gegenstück zum Griechentum gab es nicht. Denn die in den Tübinger Hymnen gefeierten Ideale lagen im Niemandsland. Nicht einmal zur Gegenwart liefen Fäden. Diese war ein dunkles Reich für sich, in dem sich nur einmal ein trügerisches Hoffnungslicht zeigte. In der Waltershausen-Jenaer Zeit wurde es nicht anders. Hölderlin legte sich auf Philosophie, und mit philosophischer Einstellung wendet er sich in der Frankfurter Zeit erneut der Antike zu. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Kindmenschentum die natürlichste und unmittelbarste Beziehung zur Welt hat, gelangt er zu dem Begriff der schönen, vollendeten Menschheit, der Schönheit schlechthin, aus der sich dann die Vortrefflichkeit des Athenervolkes und seiner Stellung innerhalb der anderen Völker ableiten läßt. Hölderlin versucht in der Darstellung Systematik, aber sie ist nicht streng durchgeführt. [49])

Hier läßt sich die Besprechung eines jüngst aufgefundenen novellenartigen Dialogs „Kommunismus der Geister" [50]) anfügen, der uns in Disposition und fragmentarischem Ausführungsversuch erhalten ist. Es war hier geplant, daß von dem Einfluß der Mönchsorden „auf die Religion und zugleich auf die Wissenschaft" die Rede sein sollte. Diese ideale Bedeutung der Mönchsorden, Glauben und Wissen zu vereinen, soll von einer „Neuen Akademie" wieder aufgenommen werden. Der Ausführungsversuch beginnt aber merkwürdigerweise nach der symbolhaften Ausdeutung eines Naturvorgangs mit der Beziehung von Altertum und Gegenwart: „Die Erinnerung an die vergangene Schönheit wird zum Gift, es ist mir hundertmal ebenso gegangen, wenn ich aus dem freien Äther des Altertums zurückkehren mußte in die Nacht der Gegenwart." Die Bezugnahme von Altertum und Gegenwart paßt ganz zu dem Standpunkt der Hyperion-Zeit, dann besonders die aus dem Vergleich resultierende Stimmung: „Ich fand keine Rettung, als in starrer Ergebung, die der Tod der Seele ist; es ist ein peinigendes Gefühl um die Erinnerung verschwundner Größe." Dann kommt derselbe Unterredner Eugen durch den Baustil der Kapelle auf die Gotik zu sprechen: „was war es für ein kolossaler, kraftvoller Geist, der sie erschuf." Und wieder denkt man an den Hyperion: „Das Ungeheure der Ägypter und Goten" (II 187). Auch das Ziel des Dialogs, die Synthese von „Intelligenz und Glaubenskraft" hat seine Entspre-

chung im „Hyperion“. Waren doch die „Töchter“ der Schönheit: Kunst (Dichtung und weiterhin Philosophie) und Religion. An einem Geist wie Plato mag Hölderlin alles vorbildlich miteinander vereinigt gefunden haben. Und nicht ohne Absicht erinnert er im „Kommunismus der Geister“ schon eingangs an das Altertum. Sollte sich der Glaube an die Echtheit dieses Bruchstücks durchsetzen (und der Gedankengehalt paßt m. E. zum Hölderlin der Frankfurter Jahre), so haben wir hierin einen übereinstimmenden Beitrag zu dem Bild der Antike, wie es uns im Hyperion entgegentritt.

Ehe ich zur Besprechung der Lyrik übergehe, möchte ich noch auf eins aufmerksam machen. In der Zeit, als die antike Welt Stück um Stück in Hölderlins Dichtung Eingang fand, war es möglich, am einzelnen Wort oder Bild das „Griechischer-Werden“ des Dichters zu verfolgen. Der Prozeß ist nun allmählich auf dem Standpunkt angekommen, daß die Auffassung vom Griechentum am einzelnen Wort nicht mehr meßbar ist. Aus äußerlicher Anlehnung ist innerliche Richtung geworden. Alles Nebensächliche, Nur-Schmückende, Umschreibende ist aufgegeben. Es blieb nur das Bedeutende, Symbolhafte, Vorbildliche. Die sparsam verwendeten Personen- und Ortsnamen sind Programm. Man vergleiche die ausführliche Schilderung der Totenfeier für Homer im Entwurf und die nur andeutende Nennung in der endgültigen Fassung: „Am Grabe Homers brachten wir noch einige Tage zu und Nio wurde mir die heiligste unter den Inseln“ (II 102). Im übrigen spricht dafür die Stelle: „Ich liebe diß Griechenland überall. Es trägt die Farbe meines Herzens. Wohin man siehet, liegt eine Freude begraben.“ (II 143) Von der Sprache ist das Antike auf das Denken übergegangen. Es kommt dann später der Punkt, wo von einem Verhältnis zur Antike zu reden illusorisch wird. Denn ein Prozeß der Verinnerlichung hat eingesetzt, der sich bis an das Lebensende des Dichters fortsetzt. Das Pfropfreis ist mit dem Stamm nun unauslösbar verwachsen. Die Narbe ist fast unsichtbar, von dem fremden Saft ist nichts mehr zu spüren. Doch ich will nicht vorgreifen. In der Frankfurter Zeit setzt die Verinnerlichung erst ein. Einige Beispiele aus dem Hyperion mögen das verdeutlichen: Hyperion sagt von Alabanda:[51]) „Er erzählte mir wohl sein Schiksaal; mir war dabei als säh' ich einen jungen Herkules mit der Megära im Kampfe.“ (II 121) Das Bild drängt sich ungerufen auf, denn Hölderlin lebt in dieser Welt. Ebenso ergeht es ihm, als er selbstvergessen im Boote liegt: „und bildete mir ein, ich liege in Charons Nachen. O es ist süß, so aus der Schaale der Vergessenheit zu trinken.“ (II 145) Das Großartigste ist jedoch, wo Diotima Tod und Leben unter dem Bilde des Triumphzugs sieht: „Sieh auf in die Welt! Ist sie nicht, wie ein wandelnder Triumphzug, wo die Natur den ewigen Sieg über alle Verderbniß feiert? und führt nicht zur Verherrlichung das Leben den

Tod mit sich, in goldenen Ketten, wie der Feldherr einst die gefangenen Könige mit sich geführt? und wir, wir sind wie die Jungfrauen und die Jünglinge, die mit Tanz und Gesang, in wechselnden Gestalten und Tönen den majestätischen Zug geleiten." (II 276)

Unter dem gleichen Gesichtspunkt ist Hölderlins Naturfrömmigkeit anzusehen. Ihre Wurzel ist nicht in dem Bildungserlebnis der antiken Mythologie zu suchen, sondern in dem angeborenen, innigen Naturgefühl. Die griechischen Götter sind ihm eher eine Bestätigung des eigenen Fühlens. Im Hyperion, wo sich das Verhältnis zur Natur zum ersten Mal innig entfaltet, kehrt bald eine Dreiheit von Äther, Sonne und Erde immer wieder. Aber nirgends zeigt sich ein Bedürfnis nach Systematik. So wenig bei Sonne und Erde Spuren vom griechischen Helios- und Gäakult zu finden sind, so gering ist die Ähnlichkeit des Äthers mit dem Zeus, den die griechischen Naturphilosophen gern unter dem luftigen Element verstanden. Mindestens ebenso nahe steht der Begriff der christlichen Dreifaltigkeit. Wichtiger ist, in dieser Art der Naturreligion Hölderlins ursprünglichstes Eigentum zu erkennen. Liegt ihr Griechisches oder Christliches zugrunde, dann ist es ganz in Hölderlins Wesen getaucht. Für Schiller waren die Götter Griechenlands „schöne Wesen aus dem Fabelland", eine überlebte Mythologie, deren Verlust er bedauert. Hölderlin erfaßt sie neu, unter Vermeidung leibhafter Vorstellung, als elementare Kräfte.

Zum Abschluß sei noch der Lyrik der Frankfurter Zeit gedacht. Da stehen im Mittelpunkt die Diotima-Gedichte, die Fürsprecher persönlichsten Erlebens. Dadurch, daß der Dichter seine Geliebte mit einem griechischen Namen umkleidet, entrückt er sie der nächsten Umgebung und gibt ihr etwas von dem erhabenen Glanz der platonischen Gestalt im Symposion. Dennoch wird sie nicht so entfernt und fiktiv wie die früheren Göttinnen der Schönheit oder der Liebe in den Hymnen. Die waren noch symbolisch gesehen. Was von ihnen gesagt werden konnte, war höchstens ein zuständliches Zugleich. Die Person der Diotima ist aber mit Leben und Erleben gefüllt. Und das sucht einen Ausweg im Mythos. Jedoch stellt sich dem Formtrieb des Mythos wieder der sinnliche Trieb des Erlebens entgegen. So kommt es nur zu einem Mythenansatz. Diotima war ursprünglich „Athenäa" genannt und ihre Abstammung gedacht von den „zärtlichgroßen Seelen, die nimmer sind." (II 35) Auch sie muß sich wie Hyperion in der „gealterten Welt" allein finden, aus der sie zur Wiedervereinigung mit ihren großen Vorfahren strebt:

„. . . laß sie die Zeit nicht
Sehn, wo einsam und fremd sie, die Athenerin, lebt,
Bis sie im Land der Seeligen einst die fröhlichen Schwestern,
Die zu Phidias' Zeit herrschten und liebten, umfängt." (II 37)

Als eine Botin der Götter scheint sie zu dem Dichter herabgekommen zu sein, um den Einsamen nicht einsam sein zu lassen:

„Von den Himmlischen dort oben,
Wo hinauf die Freude flieht,
Wo, des Alterns überhoben,
Immerheitre Schöne blüht,
Scheinst du mir herabgestiegen,
Götterbotin! Weiltest du
Nun in gütigem Genügen
Bei dem Sänger immerzu!“ (II 18, 41 ff.)

Beide stammen von oben; des Dichters und der Geliebten Vater ist Helios:

„Wie Dein Vater und der meine,
Der in heitrer Majestät
Über seinem Eichenhaine
Dort in lichter Höhe geht . . .“ (II 19, 73 ff.)

Es ist nicht zu verwundern, daß in den Diotima-Gedichten wieder die subjektive Form des Mythos, die vom Dichter selbst gefundene, zum Durchbruch kommt. Denn das starke persönliche Erleben entobjektiviert.

Der gleiche Trieb zeigt sich in dem Gedicht „Achill“ (II 46). Hölderlins Liebling aus der Welt der homerischen Helden steht ihm in dem Schicksal nahe, daß er sein Leid einem der Himmlischen klagen kann, seiner Mutter, der Meeresgöttin Thetis. Hölderlins Mutter ist auch eine Göttin, die Natur. Die Absicht des Dchters war also, mit der im Achill-Mythos gegebenen Naturverwandtschaft auf seine eigene zu deuten. Es gelingt ihm aber nicht, die objektive Form mit dem individuellen Gehalt in eine synthetische Einheit zu bringen. Scheinbar absichtslos erzählt er erst den reinen Achill-Mythos, um in einem zweiten subjektiven Teil dann seine Beziehung zu dem Mythos anzudeuten und in persönlichem Bekenntnis und persönlicher Form fortzufahren. Das Gedicht fällt also in die subjektive und objektive Form des Mythos auseinander. Nur ein leichter Übergang hält beide Teile äußerlich zusammen.

Dieselbe Spaltung und Zwiegeteiltheit zeigt das zweistrophige Gedicht „An unsere großen Dichter“ (III 4). Vom Indus und Ganges her kommt der rauschende Festzug des Weingotts und weckt mit Freude und „heiligem Weine“ die Völker vom Schlafe:

„Heilige Gefäße sind die Dichter,
Worinn des Lebens Wein, der Geist
Der Helden sich aufbewahrt“ (III 18)

heißt es später einmal. Die Menschen vom Schlummer zum Leben zu er-

wecken, ist die heldische Aufgabe der Dichter, die über der Größe ihrer Mühe selbst zu „Heroen" werden. In dem Motiv des Schlafes der Völker birgt sich eine scheue Hoffnung auf bessere Zukunft. Im „Hyperion" hieß es bereits: „daß wir jetzt schlafen in unsern Krankenhäusern, diß zeugt vom nahen gesunden Erwachen." (II 122).

„An die jungen Dichter" (III 3) ergeht der Rat: „Seid nur fromm, wie der Grieche war." Damit erhebt er seine und der Griechen Naturreligion zur allgemeingültigen Forderung. Das in der Frankfurter Zeit neu erwachte und religiös vertiefte Naturgefühl hatte Hölderlin also innerlich kritischer gemacht und zugleich von Schillers bedrohlicher Gefolgschaft befreit. Auch dies spricht er in allgemeiner Formel aus:

„Wenn der Meister euch ängstigt,
Fragt die große Natur um Rath!"

„Wißt! Apoll ist der Gott der Zeitungsschreiber geworden" (III 6) ruft er in einer Xenie den beschreibenden Poeten zu. Hier ergeht dieselbe Warnung: „lehrt und beschreibet nicht!" Die klassische Mitte zwischen „Rausch" und „Frost" führt „zur Stille der Schönheit".

„Die scheinheiligen Dichter" (II 5) sind die „kalten Heuchler", die die Göttlichkeit der Natur nicht spüren, dennoch aber mit dem Namen der Götter ihre Verse zieren. „Wenn der Mythos eine bloße, noch so "poetische" Erfindung ist — wer in ihm keine eigentümliche und notwendige geistige Form ausgedrückt findet, der hat das Recht verwirkt, von ihm als Dichter Gebrauch zu machen. Denn ihm ist die Welt nur ein totes Aggregat einzelner Stoffe oder ein berechenbares, mit dem Verstand erschöpfbares System mechanischer Kräfte." [52])

5. Kapitel.

Erster Homburger Aufenthalt.
1798—1800.

Im September 1798 verließ Hölderlin unter dem Druck der für ihn unhaltbar gewordenen Zustände Frankfurt, um bei seinem Freunde Sinclair in Homburg Unterkunft zu suchen. Es sind für ihn Jahre männlichen Wollens und höchsten Kunstverstandes, fallen doch in diese Zeit der Abschluß des Hyperion, die ganze Arbeit am „Empedokles", die Vorbereitungen für sein Journal „Iduna" und höchstkonzentrierte Aufsätze zur Ästhetik. Für Hölderlins ganze geistige Haltung bedeutsam ist der auf dieser Stufe voll sich entfaltende Begriff des Helden. Wie Pigenot [53]) bemerkt hat, hängt der Be-

griff des Helden aufs engste mit dem Prinzip der Individuation zusammen. Am Verhältnis von Strom und Ozean kann man es sich am ehesten deutlich machen: „beide sind im Wesen Eines; aber sie verhalten sich zueinander wie der Teil zum Ganzen. Soweit eine Naturmacht als allgemeines, umfassendes Element genommen wird, ist sie göttlich, soweit als losgerissen vom Ganzen, als Vereinzeltes, Individuelles: heroisch." „Bei keinem Dichter der Deutschen hat die Gestalt des Helden eine stärkere metaphysische Begründung erhalten, als bei Hölderlin." [54]) Aus dem Angeführten geht hervor, daß die letzte Konsequenz des Heldischen die Rückkehr ins All, die Auflösung, die Vernichtung der Individuation ist. Denn alle Vereinzelung erzeugt das Gefühl der Vereinsamung, Qual und Unmut. „Die Todessehnsucht des Helden ist alles andere als „Weltflucht", sie ist stärkstmögliche Bejahung der Welt; Flucht nur aus der Schranke der ängstlichen Menschbewußtheit. [55]) Von hier aus ist auch der Tod des Empedokles zu verstehen, von dem noch die Rede sein wird. Hyperion wagt noch nicht, den Tod des „großen Sicilianers" sich zum Vorbild zu nehmen: „man muß sich höher achten, denn ich mich achte, um so ungerufen der Natur ans Herz zu fliegen." (II 281). Auch Diotima darf an den Feuertod nur entfernt denken; sie sagt: „daß sie lieber möcht' im Feuer von der Erde scheiden, als begraben sein." (II 277). Ganz in antikem Geiste, etwa dem des Tyrtaeus, bleibt Hölderlin, wenn er den Tod fürs Vaterland als Opfertod feiert:

„ doch
Lieb ich zu fallen am Opferhügel
Fürs Vaterland, zu bluten des Herzens Blut,
Fürs Vaterland." (III 13, 11 ff)

Wenn er die Absicht hatte, den Tod des Sokrates zu dramatisieren, so mag er in dem pflichtmäßigen Ausharren auf seinem Posten und in dem Sterben für die Idee das Heldenmäßige erblickt haben.

Nicht anders steht es mit dem italienischen Pantheisten Vanini (III 17), der verkannt und verbrannt wurde.

Empedokles' Ätnatod nennt ein Gedicht (III 19) größere Verschwendung als die der Kleopatra. Denn eine hohe Konzentration des Geistes der Natur wirkte in ihm wie in Buonaparte (III 18), den aufzubewahren zu schwach wäre der Dichter, das „heilige Gefäß".

Wahrscheinlich im Mai 1800 entstand die großartige Dichtung „Der Archipelagus" (IV 88). Ein Stück von Athens Geschichte tritt uns in wunderbar sinnlicher Bildhaftigkeit vor die Augen. Helles Tageslicht liegt über dem Ganzen. Im Sieg der Griechen über die Perser ist der Sieg der Kultur über die Barbarei, des Lichtes über das Dunkel, des Geistes über die

dumpfe Masse gefeiert. Aus der Feier einer historischen Einmaligkeit wird religiöses Bekenntnis zu den Mächten der Höhe, zum „Tag" schlechthin. Hier nennt Hölderlin zum ersten Mal die Gegenwart „Nacht". In ihr ist jeder vereinsamt. Denn die Vielbeschäftigtheit bleibt ohne inneren Lohn. Aber sogleich wie Hölderlin den Begriff der „Nacht" für die Gegenwart prägt, ist ihm der kosmologische Zusammenhang klar. Sie ist nicht endgültig, aber nötig zur Besinnung und Änderung. Der Natur, die noch immer die gleiche bis auf den heutigen Tag geblieben ist, müssen wir die alte Frömmigkeit wieder entgegenbringen. — Fühlte sich Hyperion ohne seinen Adamas von der schreckhaften Herrlichkeit der Antike verzehrt, so zeigt sich Hölderlin jetzt beherrschter. Freilich läßt er seine hellenische Passion noch immer als Heimweh nach einer versunkenen Welt erscheinen, anstatt — was sie tatsächlich ist — als Andrang innerer Gegenwart.[56]) Daß er sich sehnt, auf griechischem Boden zu wohnen „Bis, zu leben mit euch, sich ganz die Seele gewöhnet", zeigt seinen Willen zu unvoreingenommener Schau. Und tatsächlich liegt hierin, daß er die Heldenhaftigkeit des Athenervolkes in weltgeschichtlichen Zusammenhang einordnet, der Beginn der Überwindung des griechischen Dogmas — gerade auf dessen Höhepunkt.

Ist das Heldische das eine Kennzeichen der Homburger Lyrik, so ist das andere die besondere Form des Naturerlebnisses. Doch zu dieser Feststellung bedarf es eines kurzen orientierenden Rückblickes. Der Wandel der Formen ist ein Wandel des Gehaltes. Die erste Form des Naturerlebnisses, der wir bei Hölderlin etwa bis in die Tübinger Zeit begegnen, möchte ich Naturkindschaft[57]) benennen. Hier fühlt sich der Mensch noch ganz als Teil der Schöpfung; bei ihr ist er geborgen, zu ihr nimmt er seine Zuflucht wie ein Kind zum „Mutterschoos" (I 41).

„Seyd gegrüßt, ihr zufluchtvolle Schatten" (I 5 die Nacht). Dasselbe bedeutet das Fliehen in die Einsamkeit, „die Stille".

„Wie getrennte Geliebte nach langentbehrter Umarmung
In die Arme sich stürzen, so eilt' ich herauf auf die Haide"
(I 25)

Die Wirkung der Natur ist beruhigend, einschläfernd:

„Im Veilchenthal, vom dämmernden Hain umbraust,
Entschlummert er, von süßen Begeistrungen
Der Zukunft trunken." (I 82)

Etwa seit der Arbeit am „Hyperion" entwickelt sich ein neues Verhältnis, das durch die Du-Einstellung des Dichters gekennzeichnet ist, ein Sichbefreunden mit den verwandten Kräften der Natur. Naturverbrüderung möchte ich es nennen. Einige Beispiele werden es verdeutlichen; zunächst aus dem Hyperion:

„O meine alten, freundlichen Bäume", rief Diotima (II 176).
„O Schwester des Geistes, der feurigmächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft! wie schön ist's, daß du, wohin ich wandre, mich geleitest, Allgegenwärtige, Unsterbliche" (II 147).
„O heiliges Licht, das ruhelos, in seinem ungeheuren Reiche wirksam, dort oben über uns wandelt, und seine Seele auch mir mittheilt, in den Stralen, die ich trinke, dein Glück sey meines!" (II 118/119).
„Dich will ich lieben, harmlos Leben, Leben des Hains und des Quells! Dich will ich ehren, o Sonnenlicht! an dir mich stillen, schöner Äther, der die Sterne beseelt und hier auch diese Bäume umathmet und hier im Innern der Brust uns berührt!" (II 147).

Es liegt auf der Hand, daß man bald von jeder Seite des Hyperion solche Beispiele beibringen könnte.

Auch das Drama Empedokles zeigt zunächst dieselbe Naturfrömmigkeit. Aus dem Verbundensein mit dem Leben der Natur, mit jedem einzelnen Kreatürlichen zieht Empedokles seine hinreißende Kraft. Mensch, Natur und Gott ist ihm eine Einheit. Eine Seele möge für das Ganze stehen:

„In meine Stille kamst du leise-wandelnd
Fandst drinnen in der Halle Dunkel mich aus,
Du Freundlicher! Du kamst nicht unverhoft
Und fernher, wirkend über der Erde vernahm
Ich wohl dein Wiederkehren, schöner Tag,
Und meine Vertrauten, euch, ihr schnellgeschäftgen
Kräfte der Höh'! — und nahe seid auch ihr
Mir wieder, seid wie sonst, ihr Glücklichen,
Ihr irrelosen Bäume meines Hains!
Ihr ruhet und wuchst, und täglich tränkte
Des Himmels Quelle die Bescheidenen
Mit Licht, und Lebensfunken sät' der Äther
Befruchtend auf die Blühenden aus!
O innige Natur! ich habe dich
Vor Augen, kennst Du den Freund noch,
Den hochgeliebten, kennst du mich nimmer?
Den Priester, der lebendigen Gesang,
Wie frohvergossnes Opferblut, dir brachte?" (III 184/5)

Hölderlin ist selber die Entwicklung seines Naturerlebnisses bewußt. Wieder im „Empedokles" kennzeichnet er einmal sehr deutlich die beiden Stadien: erst das blinde Vertrauen zur Natur, die unbewußte pflanzenhafte Seligkeit, dann die Zeit des erwachten Geistes, das lebendige Ergreifen des Du:

„Hieng, wie die Pflanze dir mich anvertrauend,
In frommer Lust dir lang blindlings nach.
Denn schwer erkennt der Sterbliche die Reinen.
Doch als — — — — — — — — — —
— — — der Geist mir blühte, wie du selber blühst,
Da kannt' ich dich, da rief ich es: du lebst!" (III 91, 12 ff.)

Jedoch das Vollgefühl des Gottseligseins treibt den Menschen in vermessene Höhe: er überhebt sich über die Natur, er meint sie zu beherrschen, er fühlt sich als Gott. Dieses erfährt auch Empedokles. Man könnte es mit Begriffen von Klages (vgl. Mensch und Erde, Mchn. 1920) als die Hybris des „Bewußtseins" über das „Leben" bezeichnen, die in Hölderlins Sinne nur mit der Auflösung der Individualität, dem Tod der Persönlichkeit, zu sühnen ist. Das behielt Hölderlin vom Frankfurter Plan bis zum 3. Ausführungsversuch bei, den Tod als „eine Notwendigkeit, die aus seinem innersten Wesen folge" (III 70). Weil es Empedokles nicht vergönnt ist, „im großen Akkord mit allem Lebendigen" (III 67) zu leben, sehnt er sich im Frankfurter Entwurf aus Weltüberdruß nach der Vernichtung seines bestimmten Seins. In der ersten Ausführung wird Empedokles schuldig, weil er sich einen Gott nennt. Das Wort, nicht in seiner Funktion des zu Begreifenden, sondern des Begriffenen ist für den orphischen Dichter eine Verletzung des Seins. Darauf basiert hier der selbstgewählte Sühnetod. Hölderlin läßt die Wortschuld in einer 2. Fassung fallen. Empedokles' Schuld besteht nur noch in der Gesinnung und der Liebe zum Volk. Hermokrates, der inzwischen zu einem ebenbürtigen Gegner geworden ist, wird nicht verflucht. Hölderlin schreibt an den Rand von Empedokles' Rede: „Er muß lieben, bis ans Unendliche hin". Unter die Devise „Vergeben ist alles" sollte auch die 3. Fassung gestellt werden. Hölderlin wollte das Schicksal seines Helden von äußeren Einflüssen frei gestalten und setzte daher im Unterschied zur 2. Fassung hier den Todeswillen *vor* der Auseinandersetzung mit dem Gegner an. Was also allen Fassungen gemeinsam ist und sich für Hölderlin a priori mit dem Empedokles-Motiv verbindet, ist der Exzeß der *Naturbeherrschung*, der ein Nicht-mehr-fühlen der Natur zur Folge hat und den das Gefühl des verlorenen Du kennzeichnet.

„Nun wein' ich wie ein Ausgestoßener,
Und nirgend mag ich bleiben
— — — — — — — — — —
Die Liebe stirbt, sobald die Götter fliehn." (III 93, 11 ff.)

Am erschütterndsten ist die Klage:

„Weh! einsam! einsam! einsam!
Und nimmer find ich

Euch, meine Götter,
Und nimmer kehr ich
Zu deinem Leben, Natur!
Dein Geächteter! Weh! hab ich doch auch
Dein nicht geachtet, dein
Mich überhoben . . ." (III 186, 24 ff.)

Es fragt sich nun, was mit dieser Staffelung des Naturerlebnisses für unser Thema gewonnen ist. Sicher ist doch diese Art von Frömmigkeit Hölderlins ursprünglichstes Eigentum, weil aus seiner Anlage resultierend. Wie verhält sich Hölderlin zu dem Naturgefühl der Griechen? Offenbar paßt doch keine der drei Phasen zur antiken Einstellung. Direkt nicht! Am nächsten stehen die Griechen doch wohl dem, was ich bei Hölderlin als Naturkindschaft bezeichnet habe. Nur ist der Unterschied zu Hölderlin, daß sie sich der Natur gegenüber unreflektierend verhalten. Sie stehen wohl ganz unter der Wirkung und dem Einfluß ihrer Kräfte, aber sie sind sich dessen nicht bewußt und suchen sie nicht absichtlich als seelische Zuflucht auf. Ich glaube jedoch, daß man trotz der bewußteren Haltung Hölderlins, die sich vielleicht durch die soziologische Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte erklärt, die innerlich gleiche Struktur beider Standpunkte nicht übersehen darf. Die Naturverbrüderung enthält zuviel Inbrunst und Hingebung an die Natur, um antik sein zu können. Daß der Mensch mit der Natur sich als ein Geschöpf Gottes begreift, erscheint eher christlich. Freilich ist das christliche Dogma zu sehr ethisch moralisierend eingestellt, um für eine ausgeprägte, innige Naturverehrung Raum zu lassen. Dennoch wüßte ich ein Beispiel, wo Christliches in strenger Konsequenz bis zur Verbrüderung mit der Natur vorgedrungen ist: Franz von Assisi. Und in der Tat steht die franziskanische Naturfrömmigkeit in unmittelbarer Nähe Hölderlins. Ich glaube, daß es nicht gewagt ist, in dieser Entwicklung Hölderlins eine innere Annäherung an das Christentum zu sehen; freilich handelt es sich nur um ein spontanes, wesensmäßiges Näherkommen. Das Stadium der Naturbeherrschung kann man in der Antike schon in der ganzen Erscheinung der Naturphilosophie konstatieren, in dem Zerlegen der Natur in rational berechenbare Elemente und Kräfte und der Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit. Die Priester klagten dann über Abschaffung der Götter, aber die Philosophen sahen in der Beseitigung des „Aberglaubens" nur den Fortschritt der Menschheit. Als eigentliche Tragik faßte man diese Wendung wohl nicht auf. Das hindert indes nicht, anzunehmen, daß sie sich in einzelnen Persönlichkeiten tatsächlich als Tragik dargestellt hat. Vielleicht hat der Wahnsinn des Lukrez einen derartigen Ursprung. Hölderlin hat sicher bisweilen das Drängen und Treiben des Geistübermutes gespürt, allein dank seiner angeborenen Demut hat es wohl niemals eine wirkliche Gefahr für ihn be-

deutet. Erlebnisnäher ist ihm das ekstatische Hingegebensein des Empedokles an die Elemente.

Ehe ich weiter von dem antiken Gehalt des Empedokles spreche, möchte ich noch einen kurzen Blick auf die Homburger Lyrik werfen. Schon im „Hyperion", und dann im „Empedokles", lernten wir das persönliche Erfassen der Natur kennen; die Erde, die Sonne, der Äther, die Bäume, die Quellen wurden angerufen, aber eben nur als Elemente und Dinge. Wenn der Dichter nun im „Sonnenuntergang" (III 51) die Sonne als „entzückenden Sonnenjüngling" auffaßt, so könnte es als unoriginelle Nachahmung griechischer Vorstellung erscheinen. Aber es ist eine Vorstufe zu weiterer Entwicklung. Die Naturerscheinung wird ihres landschaftlichen Charakters entkleidet, menschlich-persönlich erfaßt und damit einer neuen Mythisierung anheimgegeben. Den Tag begrüßt der Dichter nun als „göttlichen Wanderer" („du Freudiger" III 52), den Main als „du Stolzer", „du Glücklicher", „Bruder des Rheins" (III 54); Heidelberg „der Vaterlandsstätte Ländlichschönste" ist ihm „Mutter" (III 56) und der Neckar „Jüngling" oder „Wanderer" (59). Der Drang zum menschlich-persönlichen Erfassen der Natur wird jedoch nie stereotyp; die Sprache und der Ausdruck bleiben stets ebenso lebendig und beweglich wie das Empfinden. Wenn man mitunter wieder „du stiller Äther" (III 58) liest, so kann man das persönlich und unpersönlich verstehen. Die ganze Erscheinung mag als innerlichste Stufe der Verbrüderung gelten. Hatten wir vorher eine Beziehung von Mensch zu Element (oder Ding), so jetzt quasi von Mensch zu Mensch.

Nun zum Empedokles zurück! Es besteht kein Zweifel, daß Hölderlin seine Gestalt aus Diogenes Laertius [58]) kannte, nachdem er zuvor schon durch Herders „Liebe und Selbstheit" auf ihn aufmerksam geworden war. Nicht die Eitelkeit und Charlatanerie, die hier und da aus der Überlieferung hervorsieht, hat ihn angezogen, sondern daß er die Harmonie des Weltalls lehrte, das durch die Liebe zusammengehalten wird, die Einheit und Göttlichkeit alles Geschaffenen und die Wanderung der Seelen. [59]) „In seiner Haltung, seiner Lehre und seinem Schicksal ahnte, sah und erfaßte Hölderlin drei Grundkräfte seiner selbst: das innere Sichbilden, das Wirken als ein lebendiges Glied der Gesellschaft, das Gottwerden der reinen Seele." [60]) Den Lieblingsschüler Pausanias, die Heilung der Panthea, ferner die Tatsache, daß man ihm zu Lebzeiten eine Statue gesetzt hat, und den Ätnasturz entnahm er der Überlieferung. [61]) Um das Drama im Kern zu treffen, muß man nach der Konzeptionsstelle fragen; und diese ist zweifellos der Tod. Eine üppige Legendenbildung ist daraus emporgesprossen. Vielleicht ist dieser Tod nicht einmal Tatsache, sondern boshaft gemeinte Nachrede. Aber das kümmert Hölderlin nicht, auf einer vielleicht nicht einmal ernst zu nehmenden Legende ein so

gewichtiges Drama aufzubauen. Er geht in der Aitiologie seine eigenen Wege. Die durch die Überheblichkeit des Geistes gesteigerte Individuation dem All wieder einzuverleiben, bedeutet bei ihm der Sühnetod. Solche Beziehung des Menschen zum Element ist natürlich nicht antik. Wie überhaupt die ganze Problematik modern ist! Je mehr sich Hölderlin mit dem Stoff beschäftigte, um so weiter entfernte er sich von der antiken Legende (siehe die Ätnafragmente): Der subjektive, spezifisch hölderlinische Gehalt droht die objektive Form zu überwuchern. Aber er gibt sie nicht preis. Schwebt ihm doch ein Gebilde vor wie ein großartiger synthetischer Mythos in dramatischer Form, nachdem ihm im „Hyperion" ein subjektiver Mythos in Romanform gelungen war.

Außer der dichterischen Beschäftigung pflegte Hölderlin in Homburg auch die theoretisch wissenschaftliche mit dem Altertum. Zum Teil zwangen ihn dazu äußere Umstände, ich meine die Absicht, eine „Symposium" oder „Iduna" zu bennende humanistische Monatsschrift herauszugeben. In einem Brief an Neuffer (4. Juni 1799) charakterisiert er den Inhalt, den er mit Hilfe von befreundeten Dichtern zu bringen gedenkt: „1. karakteristische Züge aus dem Leben alter und neuer Dichter, die Umstände, unter denen sie erwuchsen, vorzüglich den eigentümlichen Kunstkarakter eines jeden. So über Homer, Sappho, Äschyl, Sophokles, Horaz, Rousseau (als Verfasser der Heloise), Shakespear u.s.w. 2. Darstellungen des Eigentümlichschönen ihrer Werke oder einzelner Parthien aus diesen. So über die Iliade, besonders den Karakter Achills, über den Prometheus des Äschyl, über die Antigonä, den Ödipus des Sophokles, über einzelne Oden des Horaz, über die Heloise, über Shakespears Antonius und Kleopatra, über die Karaktere des Brutus und Kassius in seinem Julius Cäsar, über den Macbeth u.s.w." (III 393). Also den größten Raum wird das Altertum einnehmen; auch bei Shakespeare scheinen ihn die antiken Stoffe am meisten zu interessieren.

Nun haben wir ästhetische Aufsätze, von denen einige das Altertum betreffen, die sicher als Vorarbeiten zu dem Journal anzusehen sind.
Zuerst zwei Stücke „über Achill" (III 247), seinen „Liebling unter den Helden". Er nennt ihn „stark und zart",[62]) den „Idealischen". Als einem „Unendlichen" sind ihm alle Töne des menschlichen Gemütes eigen; „wechselweise ist er klagend und rächend, unaussprechlich rührend und dann wieder furchtbar." Hölderlin paßt ihn in seinen Heldenbegriff ein; dementsprechend gibt er als Grund für seine Kurzlebigkeit an: „weil er so schön ist." Denn tieftraurig empfindet er, „wenn auch das Schöne seinem Schicksal entgegenreift (vgl. Schiller: „Auch das Schöne muß sterben"), wenn auch das Göttliche sich demütigen muß und die Sterblichkeit mit allem Sterblichen teilen!" Für Odysseus, „die geschäftskluge Seite des griechischen Volkscharakters" (Kerber), hat

Hölderlin wenig Sinn; er nennt ihn einen „Sak voll Scheidemünze, wo man lange zu zählen hat, mit dem Golde ist man viel bälder fertig." Überhaupt treten alle anderen vor dem Haupthelden zurück. Agamemnon ist „rangstolz", Diomed „der Lärmer", Aias „blindtobend". Ein Gegensatz wie Kunst und Natur ist Hektor, der Held „aus Pflicht und feinem Gewissen", und Achill, das Genie, der Held aus Neigung, die schöne Seele. Kunstvolle Absicht ist nach Hölderlin die emanzipierte Stellung des Achill im Epos. (Wir dürfen dabei nicht an die Ergebnisse der modernen Homerforschung denken, sonst wäre es überflüssig, noch die Aufsätze zu lesen, denn die ruhen auf einer für die heutige Wissenschaft unbrauchbaren Basis!) Hölderlin verläßt sich ganz auf das eigene Gefühl, wenn für ihn die Verfasserschaft des Homer unumstritten ist und die Ilias als Einheit erscheint; von den 1795 erschienenen Wolfschen Prolegomena weiß er nichts.

Der Aufsatz „Ein Wort über die Iliade" (III 249) kommt nicht bis zum eigentlichen Thema; bei der Charakterisierung des naiven, heroischen und idealischen Typus bricht er ab. „Über die verschiedenen Arten zu dichten" (III 251) nimmt die psychologische Staffelung des vorigen Aufsatzes wieder auf und versucht aus dem naiven Typus den natürlichen Ton des Epos abzuleiten. „Bestimmt, klar, nicht sehr bekümmert, immer gerade und moderat, und der Stelle und dem Augenblicke angemessen und ganz in der Gegenwart ist er uns . . ." Als Beispiel führt er Il. IX 485—498 in der Vossischen Übersetzung an. Gewagt ist die These, das Epos sei ein „Karaktergemählde", Anfang und Katastrophe und Ende seien an den Helden gebunden; durch ihn erhalte es eine „sichtbare, sinnliche Einheit." Die „Ausführlichkeit in den dargestellten Umständen" sei „blos Widerschein der Karaktere"; die Umständlichkeit in der Schilderung der umgebenden Welt ergebe sich ganz aus dem auf Wirklichkeit eingestellten Sinn des epischen Dichters. Mit seiner Theorie ist es natürlich auch leicht, die veränderten Verhältnisse in den beiden Schlußgesängen der Ilias zu erklären. Hölderlins scharfe Aufmerksamkeit auf die Gattungsunterschiede führt ihn auf die Erkenntnis „des sicheren, durch und durch überdachten Ganges der alten Kunstwerke." (III 463) „Man hat, wie Ihnen bekannt ist, schreibt er an einen Ungenannten, (III 467) die Strenge, womit die hohen Alten die verschiedenen Arten ihrer Dichtung unterschieden, häufig ganz und gar miskant, oder doch nur an das Äußerliche derselben sich gehalten, überhaupt ihre Kunst vielmehr für wohlberechnetes Vergnügen gehalten."

Hatte Hölderlin in den vorigen Aufsätzen von psychologischen, allgemein menschlichen Gesetzen her die antiken Kunstformen begreifen wollen, so versucht er jetzt in dem „Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben" (III 257) eine kultur-philosophische Unterscheidung

zwischen Antike und Gegenwart. Die Lage bestimmt sich durch den Gegensatz von „Natur“ und „Kunst“, platonisch gesprochen φύσει und θέσει. Unsere d. h. schon Hölderlins Zeit kann man verstehen als „Reaction“ auf die „fast gränzenlose Vorwelt, die wir entweder durch Unterricht ⟨oder⟩ durch Erfahrung innewerden“. Illusionen sind unsere Begriffe von Originalität und Selbständigkeit. Unsere Bildung, unsere Frömmigkeit pp ist „angenommen“. „Es scheint wirklich fast keine andere Wahl offen zu seyn, ⟨als⟩ erdrückt zu werden von Angenommenem und Positivem, oder mit gewaltsamer Anmaßung sich gegen alles Erlernte, Gegebene, Positive als lebendige Kraft entgegenzusezen.“ In der Positivität liegt die Begründung für den Untergang des Griechentums wie überhaupt der „Grund vom Untergang aller Völker“. Andererseits ist der Bildungstrieb nicht negativ zu werten, wenn er sich nicht „verirrt, eine falsche überhaupt unwürdige Richtung nimmt“. Sondern es ist nötig, „daß wir die wesentlichsten Richtungen, die er vor und um uns nahm, auch seine Verirrungen um uns her erkennen . . .“ Mit dieser Wendung erkannte Hölderlin unsere Lage als geschichtlich notwendig und schicksalsgegeben. Wenn er rät, “unsere eigene Richtung uns vorzusezen“, so mochte er vielleicht auf das uns Natürliche, auf das „Nationelle“ hindeuten. Dieser Ausdruck fällt nicht mehr; aber der Aufsatz ist auch nicht vollendet. Jedoch die schon im Thema gegebene Bezogenheit von Altertum und Gegenwart läßt derartiges vermuten, und die Besinnung auf den deutschen Charakter, von der wir gleich noch mehr erfahren werden. Damit nimmt auch Hölderlin zu dem Problem „antikmodern“ Stellung, das zugleich Herder (im 13. Buch der „Ideen“), Schiller (Über naive und sentimentale Dichtung, Götter Griechenlands) und Fr. Schlegel (Über das Studium der griechischen Poesie) behandelten. Daß die ästhetischen Aufsätze vorzüglich Homer, d. h. die archaische Antike betreffen, ist wohl mehr Zufall.

Wie im „Hyperion“ sich zum ersten Mal der Grieche und der Deutsche gegenübertraten, so in den Homburger Gedichten „Der Main“ (III 54) und „der Neckar“ (III 59) die griechische und die deutsche Landschaft. Recht bedeutsam sind diese Zusammenstellungen! Solang er nur von der Antike sprach und Deutschland verschwieg, verriet das seine Einseitigkeit und ängstliches Festklammern. So wie er aber den Mut hat, beide zusammen zu nennen, hat er die innere Freiheit von einem zum anderen zu gehen. So wird er in diesen Gedichten beiden Landschaften gerecht. Er fühlt sich als Bürger zweier Welten!

Aber ein erntes Studium des deutschen Charakters ist noch nötig. Das verkündet er programmatisch der Mutter (im Januar 1799): „Die Kenntniß des deutschen Volkes ist besonders jedem, der ein deutscher Schriftsteller werden will, so nothwendig, wie dem Gärtner die Kenntniß des Bodens.“ (III 379). Kurz zuvor (d. 1. Januar 1799) hatte er dem Bruder

den ersten Aufriß seiner Ansichten über den deutschen Volkscharakter gegeben. Er gibt hier ein leidenschaftsloseres, aber darum auch wahreres Bild von den Deutschen als am Schluß des „Hyperion". Nimmt man, wie Schwab, an, daß die berühmte Strafrede unter dem Eindruck des Rastadter Kongresses geschrieben ist, so hätte es Hölderlin hinterher gedrängt, noch einmal bei ruhigerem Gemüt über diese Dinge nachzudenken. Er schreibt nun: Unsere Nation bedarf der Ergänzung durch politische und philosophische Erziehung, denn Vorzüge und Nachteile des deutschen Nationalcharakters lassen sich allein „auf eine ziemlich bornirte Häuslichkeit reduzieren". Den stark zeitbedingten Charakter, den wir heute an dieser Ansicht erkennen mögen, werden wir ihm nicht zum Vorwurf machen. Hölderlin hat jetzt den Blick nach dem Positiven und Negativen der Begriffe. In dieser Doppeldeutigkeit will er auch die Erdgebundenheit(„glebae addicti„(verstanden wissen, die er von den Deutschen behauptet. „Jeder ist nur in dem zu Hauße, worinn er geboren ist, und kann und mag mit seinem Interesse und seinen Begriffen nur selten darüber hinaus" (III 365). Also einseitige Ausbildung des Wesensmäßigen, der Sinn für das Komplementäre ihres Charakters fehlt ihnen. Von dieser Formel her läßt sich alles begreifen. Aus geistiger Enge heraus erklärt sich diese „Gefühllosigkeit für gemeinschaftliche Ehre und gemeinschaftliches Eigenthum". Erst durch „Allgemeinsinn" und „offenen Blick in die Welt" erwirbt man sich das rechte Verständnis für die individuelle Enge. Da die Deutschen diesen nicht haben, gehen sie auch des anderen verlustig. Kosmopolitismus und überspannende Metaphysik ist dafür kein Ersatz. Zwei Griechen zeigen uns den Weg: Thales und Solon lernen die Heimat und die Fremde kennen, „verallgemeinern" ihren Gesichtskreis und bewahren doch die engsten Bande der Freundschaft. Heilsam ist daher für die deutsche Beschränkung auf das Wesensmäßige der Einfluß der Philosophie, „die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringt". Ferner der der Politik: „der Allgemeinsinn und die Erhebung über den eigenen engen Lebenskreis wird gewiß durch die Ansicht der weitverbreiteten Menschengesellschaft und ihre großen Schiksaale so sehr befördert, wie durch das philosophische Gebot." Von der werdenden philosophischen Bildung verspricht sich Hölderlin ferner ein Aufhören des „gränzenlosen Mißverstandes, womit die Kunst, und besonders die Poesie, bei denen, die sie treiben und denen, die sie genießen wollen, herabgewürdigt wird". Da man sie für Spiel nahm, konnte man natürlich keine andere Wirkung von ihr erwarten, als die des Spiels, nämlich Zerstreuung; und dabei hat sie eine hohe soziologische Aufgabe: „sie nähert die Menschen und bringt sie zusammen", und zwar in innigerer Weise als im individualitätsraubenden Selbstvergessen des Spiels.

Deutlich ist also zu sehen, wie Hölderlin seine Hoffnung auf die werdende

deutsche Bildung setzt. Die Gegenwartsdämmerung verheißt einen neuen Morgen, und nicht die Nacht, das Ende der Zeiten. In der Erfassung der augenblicklichen Lage ist Hölderlin streng bemüht, das Individuelle vom Besonderen zu scheiden. Er bekennt seine gesteigerte Empfindlichkeit, die ihn das Schlechte um soviel schlechter und das Gute um soviel besser empfinden läßt. Es wäre nur zu wünschen, daß er an dem Mangelhaften „genau seinen eigentümlichen augenblicklichen, besonderen Mangel" fühlen lernte und nicht „bei einer allgemeinen Empfindung" stehen bleibe (III 397). Daß die schlechten Empfindungen überwiegen, mag wohl auch daher kommen, daß er „zu viel Mangelhaftes und zu wenig Trefliches in Verhältnissen und Karakteren" bis jetzt empfunden hat. Doch das Leben muß wie die Kunst bemeistert werden mit dem „Trieb des Idealisierens", d. h. „Beförderns, Verarbeitens, Entwickelns, Vervollkommnens der Natur." Zu dem Zwecke „müssen wir das Trefliche aufsuchen, zusammenhalten mit ihm, soviel wir können, uns im Gefühle desselben stärken und heilen und so Kraft gewinnen, das Rohe, Schiefe, Ungestellte nicht blos im Schmerz, sondern als das was es ist, was seinen Karakter, seinen eigenthümlichen Mangel ausmacht, zu erkennen. Übrigens, wenn uns die Menschen nur nicht unmittelbar antasten und stören, so ist es wohl nicht schwer, im Frieden mit ihnen zu leben. Nicht so wohl, daß sie so sind, wie sie sind, sondern daß sie das, was sie sind, für das Einzige halten, und nichts anderes wollen gelten lassen, das ist das Übel." (III 399). Wiederum steht der Gedanke der nur allzu sehr „bornirten Häuslichkeit" im Hintergrunde; oder anders ausgedrückt: die Beschränktheit ihres Wesensmäßigen geht soweit, daß sie das Komplementäre nicht einmal als berechtigt anerkennen. Von allen Übeln sind Egoismus, Despotismus und Menschenfeindschaft für Hölderlin die schlimmsten. Aber davon abgesehen: „Sonst werden mir die Menschen immer lieber, weil ich immer mehr im Kleinen und im Großen ihrer Thätigkeit und ihrer Karaktere gleichen Urkarakter, gleiches Schiksaal sehe." Und dieser Urcharakter ist der Verbesserungstrieb, die Hoffnung auf Fortschritt. Das gehört zum Menschlichen so gut wie es dem Tierischen fehlt. „Das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, — zu vervollkommnen, was er vor sich findet, zu idealisieren, das ist überall der eigentümlichste unterscheidendste Trieb des Menschen, und all seine Künste und Geschäfte, und Fehler und Leiden gehen aus jenem hervor." Trotzdem er findet, daß der Kunst- und Bildungstrieb den Menschen jetzt größtenteils abgeht,, denn Gewohnheit, Nachahmung, Gehorsam gegen das Herkommen hätten ihn abgestumpft, nur „in den Gemüthern der Originale, der Selbstdenker, der Erfinder" lebe er noch rein, bewahrt er doch die freudige Hoffnung, daß Philosophie, Kunst und Religion in Zukunft das Beste leisten werden.

Hoffnung auf eine bessere Zukunft, eine paradiesische Zeit, eine aetas aurea ist Erbgut des Rationalismus. Im 18. Jahrhundert war der Mythos vom goldenen Zeitalter allgemein beliebt.[63]) Man tat seine Erwartungen vom Jahrhundertwechsel damit kund.[64]) In der „Emilie" hilft sich Hölderlin noch mit der Übersetzung der horazischen Prophezeiung des Saturnuslandes (aus der 16. Epode). Erst innerhalb der hölderlinischen Verse gewinnt diese Art von Schlaraffenland eine höhere Bedeutung als Spiegel des glückseligen, friedfertigen Zustandes der Menschen. Aber vollkommener Ausdruck dessen, was Hölderlin von einer letzten Menschheitsentwicklung erwartet, ist es nicht. Anders nimmt sich dieser Gedanke im „Empedokles" aus. In der großen Abschiedsrede (III 146) gibt Empedokles sein eigentliches Vermächtnis an das Volk. Er weist ihm neue Wege aus der „bornirten Häuslichkeit", der Philisterhaftigkeit, dem geistigen Nicht-von-der-Stelle-wollen, indem er sich auf den Selbstvollendungstrieb der Menschen, das „Stirb und Werde" beruft:

„Menschen ist die große Lust
Gegeben, daß sie selber sich verjüngen."

Der erstarrte Geist soll durch Natur wieder belebt werden; er rät „mit gewaltsamer Anmaßung sich gegen alles Erlernte, Gegebene, Positive als lebendige Kraft entgegenzusezen" (III 257), wie es an anderer Stelle heißt. Dann sei eine hohe sittliche Gleichheit das Ergebnis:

„Theilet That und Ruhm
Wie treue Dioskuren: jeder sei
Wie alle." (III 147, 16 ff).

Ungefordert erfüllt sich dann das Recht; wie eine nicht spürbare Kette legt sich das Gesetz um den neuen Bund, getreu der Forderung im „Hyperion": „Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat" (II 122). Nun erscheint den Menschen das Leben der Natur in paradiesischer Schönheit. Sie selbst sind frei und empfangen alle Gaben dankbar und fromm. Die im zweiten Teil der Rede gegebene Schilderung des „goldenen Zeitalters" trägt ganz die Spuren der hölderlinischen Frömmigkeit; es ist die paradiesische Erfüllung seiner religiösen Sehnsucht. In diesem Zusammenhang erübrigt es sich, an antike Vorbilder zu denken. Die Gestaltung kommt so aus Hölderlins innerstem Herzen, als ob nichts Gleiches oder Ähnliches existierte. Wie fern liegt der Gedanke an den christlichen Chiliasmus, an den man auch erinnert hat.[65]) Nur ganz von weitem klingt er als namengebendes Motiv an.

Nicht mit Unrecht ist daran erinnert worden, daß sich christliche Züge im „Empedokles" finden. Gerade unsere eben erwähnte Abschieds-

rede ist als eine Art „Bergpredigt" empfunden worden.[66]) „Panthea, sagt H. Schlemmer,[67]) ist eine Art von Vereinigung von der Tochter des Jairus und von Maria, der Schwester Marthas; wie jene ist sie von ihrem Meister vom Tode gerettet worden, und wie diese, ist es ihr höchstes Ziel, still zu seinen Füßen sitzen zu können." Dabei vergesse man aber nicht, daß die Heilung Pantheas schon im Diogenes Laertius (VIII, 69) angegeben war. Die Schlußszene mit Panthea und Delia im ersten Akt der Fassung „Tod des Empedokles" gemahnt von Ferne an die beiden Marien am Grabe Jesu. Delia geht ins Haus, den Meister zu rufen, aber sie findet „alles tot und öde".

„Offen sind
Die Türen; aber niemand ist zu sehen."[68])

Empedokles selbst hat Züge mit Christus gemeinsam: von der höchsten Gottverbundenheit („Alles ist mir anvertraut von meinem Vater" Matth. 11, 25) bis zum Eli, Eli, lama asabthani? am Kreuze. (Emp.: Weh! Einsam! Einsam! Einsam!) Auch von Seiten der Mitmenschen erfährt er Gleiches: der große Haufe des Volkes versteht ihn nicht, betrachtet ihn als Wunderdoktor oder will ihn bestenfalls zum König krönen. — Dennoch glaube ich nicht, daß Hölderlin bewußt ein Christusdrama hat schaffen wollen. Es besteht kein Zweifel, daß der Frankfurter Plan, also die erste Konzeption, mit dem Gedanken einer christusähnlichen Gestalt nicht verbunden war. Also nur im Verlaufe der Arbeit kann Hölderlin die Annäherung bewußt geworden sein. An und für sich weist wohl das Schicksal jedes Religionsstifters gewisse gemeinsame Eigentümlichkeiten mit dem Tod dieses religiösen Propheten auf. So ist es nur natürlich, daß Hölderlin als Theologe in die Nähe von Christus kam. Bewußt, glaube ich, hat er zunächst nicht christianisiert. Aber als er merkte, daß er sich in einigen Situationen der biblischen Welt näherte, wird er das nicht unliebsam bemerkt haben und eventuell sich bietenden Gelegenheiten nicht entgegengewesen sein. Ebenso wie der Empedokles-Mythos unvermutet in den Prometheus-Mythos Hölderlinischer Auslegung abglitt, so neigte sich Empedokles unversehens zur Christusgestalt hin.

Die Homburger Periode ist durch das erstmalige Wiederauftauchen Christi in der Dichtung gekennzeichnet. Die Mutter regt Hölderlin an, zum 72. Geburtstag der Großmutter ein Glückwunschgedicht zu verfassen. Diese Gelegenheit scheint geeignet, der Frömmigkeit der alten Dame entsprechend, von Christus zu reden. Hölderlin tut es, indem er von ihm als dem „Besten der Menschen", „dem Freund unserer Erde" spricht. Den Hohen, den Lebendigen, den Erhabenen nennt er ihn. Um eine Umreißung des „allversöhnenden" Wesens Christi ist es ihm zu tun. Dieses Gedicht bedeutet

eine außerordentliche Tat, und er selbst spricht im Gedicht von der Wirkung seiner liebevollen Beschäftigung mit Christus:[69])

„Sieh; es haben mich selbst verjüngt die kindlichen Worte,
Und es rinnen, wie einst, Thränen vom Auge mir noch."

Er gibt sich ganz der erinnerungsvollen Vision hin und scheint voller Glück und Rührung ob des Wiedergefundenen. Kein Konflikt tut sich kund, keine Sorge um die Einordnung in die übrige Weltanschauung. Aber das ist gerade das Zeichen der Unausgeglichenheit: Das Nicht-um-sich-sehen-können. So wie Hölderlin sich dem Altertum instinktiv zuwandte, ohne ein Dilemma mit dem Christentum zu empfinden, ebenso wendet er sich jetzt dem Christentum zu, ohne ein Gefühl der Untreue gegenüber dem Heidentum zu haben. Erst wo er nebeneinander griechische und deutsche Landschaft feiern konnte, hatte er die innere Freiheit. Erst wenn Christus neben Dionysos treten kann, ist der Kampf entschieden. Das ist noch eine Aufgabe für den Mythos. Innerlich sind die Gehalte von Christentum und Heidentum, wie sie Hölderlin sieht, doch sehr einander angenähert: die naive und darum vollkommene Menschlichkeit verbunden mit der christlichen Liebe zu allem Kreatürlichen. („Keines der Lebenden war aus seiner Seele geschlossen.") So darf man nicht übersehen, besonders wenn man an die Empedokles-Arbeit denkt, daß der Ausgleich zu einem großen Teil sich auch unter der Oberfläche abspielt. Daher finde ich bedeutsam, daß Hölderlin plötzlich wieder ernsthaft die Übernahme einer Vikarstelle in Erwägung zieht: „Und so bin ich unentschlossen, ob ich über kurz oder lange Vikar oder wieder Hofmeister oder Hausinformator werden will" (III 462), schreibt er an Neuffer, wo er doch keine Familienrücksichten mitsprechen zu lassen braucht. Der Mutter jedoch verhehlt er nicht den Abscheu vor dem Berufstheologen, wie früher: „Die Schriftgelehrten und Pharisäer unserer Zeit, die aus der heiligen lieben Bibel ein kaltes, geist- und herztödtendes Geschwäz machen." Vor i h n e n mag er seine Theologie nicht bekennen, „die Christum ärger tödten, als die Juden, weil sie sein Wort zum Buchstaben, und ihn den Lebendigen, zum leeren Gözenbilde machen, weil ihnen das Gott vergiebt, vergeb' ich's ihnen auch". (III 374). Dies schrieb er, weil die Mutter immer gern etwas von seinem Gottesverhältnis wissen wollte. Früher war Hölderlin auf ihre Frage über seinen Gottesbegriff nicht eingegangen. Ungern verstand er sich zu einer Formulierung. Schließlich schreibt er doch: wenn die Mutter in seiner Seele zu lesen verstünde, würde sie beruhigt sein. Es bestünde kein gehaltlicher, sondern nur ein formaler Unterschied: „Es ist kein lebendiger Laut in Ihrer Seele, wozu die meinige nicht auch mit einstimmte (III 357). In dem Gefühl, nicht deutlicher werden zu können, ohne

Verwirrung anzurichten, bricht er kurz ab: „Kommen Sie mir mit Glauben entgegen! Zweifeln Sie nicht an dem, was Heiliges in mir ist, so will ich Ihnen mehr mich offenbaren." Seltsamerweise war seine Mutter mit dieser Antwort zufrieden, wie aus einem späteren Brief hervorgeht (III 369); Hölderlin freilich nicht, er verspricht, für später „ein vollständiges Glaubensbekenntnis abzulegen" (III 374).

„Liebe Schwester! es ist so gut, als ob man in der Kirche gewesen wäre, wenn man so mit reinem Herzen und offenem Auge Licht und Luft und die schöne Erde gefühlt hat" (III 385/6). Mehr als der banale Gedanke ist das, daß man seine Andacht auch in der Natur abhalten kann, es ist die ernste Gegenüberstellung zweier Andachtsformen mit dem Ergebnis der geheimen Bevorzugung der Naturfrömmigkeit. Denn Hölderlins Gottesbegriff ist doch im Grunde ein pantheistischer. Auf die dogmatische Haltung legt er keinen Wert. Er ist zufrieden, wenn er sich im Lebensgefühl in der Nähe des Christentums weiß. „Es ist mir wunderbar, daß der Mensch nichts weiter bringt, wenn er alles gleichgültig ansieht, und doch auch nichts wirkt und fördert, wenn er sich verkümmert, (cf Alc. fr 91 D), daß er also um zu leben und thätig zu seyn, beedes in seiner Brust vereinigen muß, die Trauer und die Hoffnung, Heiterkeit und Laid. Und diß ist, wie ich glaube, auch der Sinn des Christen" (III 406). Man denke nur an Platons *μανία* und Pindars Aufforderungen zur Freude, um zu erkennen, daß das Griechentum schon Freude und Begeisterung als leben- und werkfördernd gekannt hat.

Als die Schwester den Tod ihres Gatten zu betrauern hat, versucht er in seinen Trostworten eine Verknüpfung der christlich-dogmatischen Formen mit dem Pantheistischen: „Mich tröstet der Gedanke, der überall mein bester Trost ist, daß nemlich Gott überall ist, und in ihm und durch ihn wir alle jetzt und immer vereiniget sind" (III 473); ebenso ist ein Trost, daß „der Lebendige, der in und um uns ist, von Anbeginn in alle Ewigkeiten mächtiger ist als aller Tod . . ." (III 475).

6. Kapitel.

Die letzten Wanderjahre.

1800 — 1806.

Überblickt man die nächsten sieben Jahre nach dem Aufbruch von Homburg, so stellen sie sich als eine äußerlich und innerlich reich bewegte Zeit dar, äußerlich ist sie es durch den häufigen Wohnortswechsel; wir finden ihn in Hauptwil bei Constanz in neuer Stellung, dann bei den Seinen in der Heimat, beim Hamburgischen Konsul in Bordeaux zum letzten Mal als Haus-

lehrer, dann wieder bei den Freunden und Seinen in Stuttgart und Nürtingen, zum zweiten Mal in Homburg als Bibliothekar und schließlich von 1806 an ständig im Tübinger Turm. Innerlich drängte noch vieles mit erhöhter Impulsivität zum Ausgleich: Christus war mit der antiken Mythologie noch auszusöhnen, hellenischer und germanischer Geist zu vereinigen und das Letzte an vaterländischer Prophetie noch auszusprechen. Und das vollzieht sich alles unter reicher dichterischer Produktion in dieser verhältnismäßig kurzen Spanne.

Wir wissen, Hölderlins Stoffreichtum ist kein umfangreicher; aber die Möglichkeit der Verwertung des Wenigen ist groß. Jetzt, in der letzten Periode, erweitert sich unerwartet der Stoffkreis gewaltig, aber alles führt zu einheitlicher Wurzel zurück. Freilich muß das meiste nur Ansatz bleiben. Im Bezug auf den Mythos schwankt Hölderlin zwischen der subjektiven und der synthetischen Form, je nachdem es sich um unbewältigten oder bewältigten Gehalt handelt. [70]) Das auf Sinclair bezügliche Gedicht „An Eduard" (IV 33) ist seines persönlichen Charakters wegen keiner bestimmten Mythosform unterzuordnen. Freundschaft ist das Thema, und diese, in der empfindsamen Welt des 18. Jahrhunderts innigst gepflegt, erschien Hölderlin immer als eine spezifisch antike Eigenschaft. [71]) Im Entwurf zur endgültigen Hyperion-Fassung heißt es: „Ich weiß nicht, rief endlich einer, warum mir immer ist, als müßten die Menschen auch antike Köpfe haben, von denen man mir sagt, sie seien im Ernste Freunde" (II 554). Aus dem Freundschaftsthema erklären sich also in diesem Gedichte die antiken Elemente: die Dioskuren am Eingang (man denke an den von Pindar so schön erzählten Mythos (Nem. X), der Angeredete als Achill, die Berufung auf Minos, den Totenrichter, und der Ausklang mit dem Ganymed-Motiv (zur Bezeichnung von Sinclairs höherem Weisheitsstreben).

Die lange Elegie „Menons Klagen um Diotima" wird trotz des antiken Titels nicht zum Mythos, sondern hält sich im Gefühl, und zwar dem des „lebendigen Totseins" (Böhm). Der Titel scheint nur das gelegentliche Zurückgreifen auf antike Vorstellungen rechtfertigen zu wollen. [72]) Nach dem hemmungslosen Bekenntnis in „Der Einzige" drängt es den Dichter in „Patmos" zu objektiver Gestaltung. Die Abendmahls- und Emmausszene und biblische Gleichnisse sind ihm willkommene Symbole. Aber das brodelnde Werden des religiösen Erlebnisses führt zu einem sonderbaren Auf- und Abwogen übernommener und eigens geschauter Bilder. Kühn sind oft die Landschaften gezeichnet, wie das „geheimnisvoll in goldenem Rauche blühende, schnell mit Schnitten der Sonne aufgewachsene, mit tausend Gipfeln duftende Asia."

Dagegen ist „Der blinde Sänger" etwas Freierfundenes. Der Titel ist

mehrdeutig (wie vieles in der Spätzeit.) Er erinnert an Homer, nicht jedoch das eigentliche Motiv, das aus einer Stelle von „Menons Klagen um Diotima“ erwachsen ist:

„ - sie haben mein Auge
Mir genommen, auch mich hab ich verloren mit ihr.“
(IV 84, 53).

Wenn Hölderlin in die Umarbeitung den Chiron-Mythos hineinflechten konnte, so zeigt das, wie gern er traditionelle Gegebenheiten aufgriff. Dasselbe gilt für das Gedicht „Der gefesselte Strom“, das später „Ganymed“ heißt. Also ein Tendieren nach dem synthetischen Mythos! Als die stärksten subjektiven Gestaltungen mögen noch „Germanien“ und „Der Einzige“ Erwähnung finden. Im „Rhein“ verfolgt Hölderlin an dem geographischen Lauf des Flusses seine Selbstdarstellung, aus der uns das Urteil über seinen instinktiven Zug nach dem Osten in der Jugend interessiert:

„ und ungeduldig ihn
Nach Asia trieb die königliche Seele. (173, 36 f).

Es war ein Wunsch gegen den Willen des Schicksals:

doch unverständig ist
Das Wünschen vor dem Schiksaal.“

Anderes ist beschlossen. Der Mensch verharrt nach dem Gesetz der Identität („Wie du anfiengst, wirst du bleiben.“)

Ein geschichtsphilosophischer Mythos stellt sich in der „Wanderung“ dar. Durch den Westgoteneinfall in Griechenland kommen die Hellenen mit der germanischen Rasse in Berührung. Dies war die erste Gemeinschaft zwischen beiden Stämmen. Von dort soll der gemeinsame Geist wieder zu uns kommen:

„Doch so nicht wünscht' ich gegangen zu seyn
Von ihr und nur, euch einzuladen
Bin ich zu euch, ihr Gratien Griechenlands,
Ihr Himmelstöchter, gegangen,
Daß, wenn die Reise zu weit nicht ist,
Zu uns ihr kommet, ihr Holden!“ (IV 170, 97 ff).

Ähnlich tendiert zum Synthetischen „Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter“. Hier kehren Gedanken aus dem Aufsatz „Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum zu betrachten haben,“ wieder. Der Sturz des Saturn durch Jupiter bedeutet Ablösung der goldenen Zeit (aetas aurea!) durch die Zeit des Rechtes und Gesetzes. Der Dichter ergreift innig Partei für Saturn; denn der Kern alles Positiven ist doch das Lebendige und Natürliche. Bezeichnend ist, daß Hölderlin von der römischen Fassung der

Sage ausgeht, denn den kulturbelasteten Römern muß Saturn als einfacher, friedfertiger Gott erscheinen, dagegen sahen die Griechen die Kulturgenese noch mit anderen Augen: Es war ein Fortschritt, daß die Aera des barbarisch-rohen, menschenfressenden Kronos durch das milde Regiment des väterlichen Zeus abgelöst war.

Aus den wenigen, in diesem Zusammenhang aufgezählten und aufzuzählenden Beispielen will ich keine gewichtigen Schlüsse für die Entwicklung von Hölderlins Mythos ziehen. Sicher ist, daß der objektive Mythos, der in seiner fertigen Gestalt nur um der Kunst des Erzählens oder Illustrierens willen geboten wird, nicht mehr vorhanden ist, ferner daß der subjektive und synthetische Mythos — letzterer ist in ganz reiner Form wohl kaum zu erreichen — je nach dem Gehalt stark wechselnd, ja daß der subjektive sich bisweilen zum synthetischen erhebt.

Des Dichters Gegenwartsgefühl wird immer freudiger. Die „Nacht" ist nur Erholung, damit der „Tag" zu ertragen ist:

„Der Vater aber deket mit heilger Nacht,
Damit wir bleiben mögen, die Augen zu,
Nicht liebt er Wildes." (IV 147, 53 ff).

Allerdings ist die Nacht die Zeit der „Noth" und des „Irrsaals", in der die Menschen von den Göttern getrennt sind:

„ Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns."
(IV 123, 109 ff).

Aber immer schwingt mit das Bewußtsein der Wiederkehr der Götter, des neuen, kommenden Tages. Existierte in der Hyperion-Zeit im wesentlichen nur der Zweitakt vom leuchtenden Griechentag und der dämmernden Gegenwart, so ist jetzt der Dreitakt vorherrschend: Tag, Nacht, neuer Tag! Daß diese freudigen Zukunftshoffnungen nicht nur einer poetischen Welt angehören, sondern auch den ganzen Menschen Hölderlin erfüllen, zeigen die Briefe. Das neue Jahrhundert, auf das so viele Zeitgenossen ihre Hoffnungen gesetzt hatten, brachte endlich den langersehnten Frieden (von Lunéville). Hölderlin rechnet zunächst nur mit den soziologischen Auswirkungen dieses Friedens, wenn er schreibt: „Was mich vorzüglich bei demselben freut, ist, daß mit ihm die politischen Verhältnisse und Mißverhältnisse überhaupt die überwichtige Rolle ausgespielt und einen guten Anfang gemacht haben, zu der Einfalt, welche ihnen eigen ist, am Ende ist es doch wahr, je weniger der Mensch vom Staat erfährt und weiß, die Form sei, wie sie will, um desto freier ist er." (V 307/8)

Der Geist des Neides, der „moralische Boreas" wird nun aufhören und eine „schönere Geselligkeit" beginnen. So innig vorher Hölderlins Glaube war, daß die Zeit kommen müßte, so innig glaubt er jetzt, daß die Zeit angebrochen ist: „Ich glaube, es wird nun recht gut werden in der Welt. Ich mag die nahe oder die längst vergangene Zeit betrachten, alles dünkt mir seltne Tage, die Tage der schönen Menschlichkeit, die Tage sicherer, furchtloser Güte und Gesinnungen herbeizuführen, die ebenso heiter als heilig, und ebenso erhaben als einfach sind." (V 304) Allen Segen erwartet er vom politischen Frieden: Daß der Egoismus der Liebe und Güte weiche, daß Gemeingeist über alles gehe. „Diß ist's, was vorzüglich mit Heiterkeit mich in die zweite Hälfte meines Lebens hinaussehen läßt." (V 296) In diesem Sinne dichtete er:

„Sprache der Liebenden
Sei die Sprache des Landes,
Ihre Seele der Laut des Volks!"

„Die Religion beschäftigt mich vorzüglich," schreibt er 1801 an den Bruder. Natürlich ist es die Auseinandersetzung mit dem Christentum. Wir sahen, wie in der Homburger Zeit der religiöse Prophet Empedokles halb ungewollt der Christusgestalt sich zuneigte, wie Christus selbst zwar in der Dichtung erschien, aber mehr heimlich und still gehegt als sichtbar verehrt wurde. Alles Dogmatische war dem sich vorbereitenden Werden feindlich. Ungern machte er Konzessionen an den altgewohnten Glauben der Seinen. Anders jetzt! Es scheint ihm eine innere Befriedigung zu sein, wenn er christliche Gedanken und Vorstellungen in seine Briefe an die Mutter und die Geschwister einflechten kann.[73] Freilich Christus speziell umgeht er. In einer guten Stunde offenbart er einmal dem Bruder die ganze Tiefe seines pantheistisch-weitschichtigen Gottesbegriffes, vom Gott-Mensch-Verhältnis ausgehend: „Es ist nur ein Streit in der Welt, was nemlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne?" (V 310). „Alles unendliche Einigkeit, aber in diesem Allem ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich ist, und dieses sei unter uns Gott!" (V 311). Dies ist die konsequente Fortentwicklung aus dem heraklitischen ἓν καὶ πᾶν aus dem Glauben an die ursprüngliche Einheit von Göttern und Menschen, der alles vertretenden Dreiheit der Naturkräfte: Äther, Sonne und Erde und dem triadisch-monotheistischen christlichen Prinzip. In solcher Formulierung hat sich Hölderlin nichts vergeben. Dies ist sein eigenster Glaube. Aus innerster Überzeugung kann er schreiben: „A Deo principium. Wer diß versteht und hält, ja bei dem Leben des Lebens! der ist frei und kräftig und freudig, und alles Umgekehrte ist Chimäre und zergehet in so ferne in Nichts," (V 311). Es war im vorigen Kapitel gesagt worden, daß Hölderlin in der Homburger Zeit den ersten tasten-

den Versuch unternimmt, Christus wieder in seine Dichtung einzuführen. Um eine Gegenüberstellung zu den heidnischen Göttern konnte es ihm noch nicht zu tun sein. Das geschieht erst jetzt. Am unmittelbarsten spricht hier das Gedicht „Der Einzige" (IV 186). In der Eingangsstrophe weilt er bei den seligen Küsten Griechenlands, die er mehr liebt als sein Vaterland. Das Geheimnis, warum er dort „wie in himmlische Gefangenschaft verkaufft" ist, kann er nicht lösen. Auch bei den alten Göttern ist sein Herz, aber

„Noch Einen such ich, den
Ich liebe unter euch,
Wo ihr den letzten Eures Geschlechts,
Des Haußes Kleinod mir
Dem fremden Gaste verberget."

Nicht kann sich Hölderlin für die Alternative entscheiden: Christus oder die Griechengötter. Sie gehören einer Götterfamilie an. Der Christengott wird zum Bruder des Herakles und Dionysos! [74]) Trotz der gleichstufigen Einordnung in die antike Genealogie fühlt der Dichter doch noch besondere Liebe zu Christus, der ihm von Jugend an vertraut ist. Auch beunruhigt ihn die Heidnisierung des „Einzigen". So verfällt er auf die Deutung der successiven Offenbarung des Göttlichen:

„Und Treppenweise steiget
Der Himmlische nieder." (IV 188, 68 f)

Die letzte Offenbarung, zugleich des Tages Ende, ist aber die höchste. So ist die Bevorzugung Christi wieder gerechtfertigt. Im übrigen soll kein Rangstreit sein:

„Einer ist immer für alle." (IV 166, 102)

Weiterhin kümmert den Dichter, daß auch Gott selbst lange nicht von ihm genannt war:

„Vieles habe ich gehört vom großen Vater und habe
Lange geschwiegen von ihm." (IV 110, 25).

Aber nicht Undank oder Zweifel bedeutete das Schweigen, es war nur Ausdruck für die Unbegreiflichkeit Gottes:

„Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Nahmen,
Herzen schlagen und doch bleibet die Rede zurück."
(IV 110, 101 f).

Die Bescheidenheit der Maria verlangt nicht, daß sie mehr gefeiert wird als der große Sohn:

„Denn lieb ist dirs, von je,
Wenn größer die Söhne sind,
Denn ihre Mutter." (IV 214, 54)

Die bedeutsamen Homburger Erkenntnisse über das Wesen des Vaterländischen werden jetzt ebenfalls weitergesponnen. Wenn man von einer „Wendung" spricht, so muß man sich klar sein, daß die neue Hinwendung andererseits keine direkte Abwendung bedingt, es ist kein Auswechseln, sondern ein Hinzunehmen. Das wird durch das Folgende kaum mißverständlich sein. Es bleibt natürlich Hölderlin als Dichter unbenommen, symbolisch von einer „Rückkehr in die Heimath" zu reden:

„Wie lang ists, o wie lange! des Kindes Ruh
Ist hin, und hin ist Jugend, und Lieb' und Lust,
Doch du mein Vaterland! du heilig —
Duldendes! siehe, du bist geblieben."

Die Erkenntnis des Vaterländischen ergänzt und bedingt sich nun durch die Erkenntnis des griechischen Wesens. Für diesen Prozeß ist der Böhlendorf-Brief (V 318ff) unser theoretisches Hauptzeugnis: das Wesensmäßige ist nur auf dem Umweg über das Komplementäre zu erfassen, wie ein Mensch sich selbst nicht erkennt, ohne die Menschen seiner Umgebung nicht kennen gelernt zu haben. So ist der Satz zu verstehen: „Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen." Die Klarheit der Darstellung ist uns wesensmäßig, den Griechen die Begeisterung. In der einseitigen Berücksichtigung des Wesensmäßigen liegt aber nicht das Vollkommene, sondern erst in der Synthese mit dem Komplementären. So kommt es, daß die „schöne Leidenschaft", die den Griechen natürlich ist, von unserer, durch Nüchternheit und Begeisterung erreichbaren Synthese zu übertreffen ist. Daher das Paradoxon, daß „das eigentlich Nationelle im Fortschritt der Bildung immer den geringeren Vorzug hat." „Deßwegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische Junonische Nüchternheit für sein Appollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das Fremde sich anzueignen. Bei uns ist es umgekehrt. Deßwegen ists auch so gefährlich, sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortrefflichkeit zu abstrahieren. Ich habe lange daran laborirt und weiß nun, daß außerdem, was bei den Griechen und uns das höchste sein muß, nemlich dem lebendigen Verhältniß und Geschik, wir nicht wohl etwas gleich mit ihnen haben dürfen. Aber das Eigene muß so gut gelernt seyn, wie das Fremde. Deßwegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserm Eigenen, Nationellen, nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist." Soll man nun sagen, die letzte Einsicht in das Wesen des Nationellen hat die höchste Erkenntnis des griechischen Wesens gefördert oder umgekehrt? Die Frage scheint müßig, wenn man überlegt, daß seit der Homburger Zeit der

Blick gleichmäßig auf Ergründung des Eigenen wie des Fremden gerichtet ist. Genug, das Ergebnis steht einzig unter den Ansichten seiner Zeitgenossen. Ganz in den Bahnen Winckelmanns begann Hölderlin; und wie weit ist er jetzt von der Auffassung der klassischen Ruhe der Griechen entfernt! In Hinsicht des Kämpferischen denken wir noch heute so. Man höre dazu einen modernen Standpunkt: „Nur als Ideal, als Wunschbild stand Harmonia an der Wiege (des griechischen Volkes), gerungen hat es um ihren Besitz in heroischem Kampf gegen die Unausgeglichenheit des Lebens. Dieses Volk, das der Menschheit Höchstes und Tiefstes gab, indem es ihr alle Höhen und Tiefen sozusagen vorlebte, war vielleicht eines der schmerzreichsten Völker, die wir kennen." So E. Norden. [75])

Dieser Böhlendorf-Brief enthält die letzte Einsicht, die ihm sein liebevolles Bemühen um das Griechentum einbringen konnte. Es klingt seltsam paradox: Jetzt, wo er der Antike am nächsten steht, erfährt er am tiefsten den kulturellen Abstand. „Ich habe mich seit Jahren", schreibt er an Schiller, „fast ununterbrochen mit der griechischen Literatur beschäfftiget. Da ich einmal daran gekommen war, so war es mir nicht möglich, dieses Studium abzubrechen, bis es mir die Freiheit, die es zu Anfang so leicht nimmt, wiedergegeben hatte, und ich glaube, imstande zu seyn, Jüngeren, die sich dafür interessiren, besonders damit nüzlich zu werden, daß ich sie vom Dienste des griechischen Buchstabens befreie und ihnen die große Bestimmtheit dieser Schriftsteller als eine Folge ihrer Geistesfülle zu verstehen gebe". Wir sehen also, die Verehrung und der Begriff der Vortrefflichkeit des Griechentums bleiben desohngeachtet bis zuletzt. Allerdings scheint die Erkenntnis des Unterschiedes Deutsche und Griechen voneinander zu trennen. Andererseits bindet aber das Bedürfnis nach dem Komplementären das Griechische wiederum an das Deutsche. Beide bedürfen einander.

Die *Synthese* des Hellenischen und Germanischen ist ja Hölderlins letzter Wunsch. Die Deutschen sollen das Erbe der Antike antreten:

„Was der Alten Gesang von Kindern Gottes
geweissagt,
Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!
(IV 125, 149).

Das ist auch der Grundgedanke von „Germanien". Zeus' Bote, der Adler, kommt vom Indus, fliegt über Griechenland, Italien und die Alpen und bringt der scheuen Germania, dem Mädchen in Wald und blühendem Mohn versteckt, die Verheißung ihrer künftigen Mission und Größe. Vom Indus kommt der Adler. Hölderlin dehnt den griechischen Kulturkreis gern auf den

ganzen Orient aus und denkt letztlich auch an eine Synthese orientalischen und abendländischen Geistes. In den letzten Wahnsinnsgedichten kommen neben Namen der engeren Heimat [76]) vor: Wien, Rom, London, Windsor, der Kanal, Schottland. Ein Gedichtfragment (Fr. 19, IV 253) läßt die Verbindung aller drei Mythenkreise, des Christlichen, Griechischen und Germanischen erkennen, in dem er Golgatha, Ossa und Teutoburg zusammen nennt. So überspannt Hölderlin kühn bis zum Unmöglichen alle Zeiten und Räume. Unter den späten Wahnsinnserzeugnissen finden sich noch zwei Gedichte, „Griechenland" betitelt, aus denen man, glaube ich, unmöglich je die Absicht des Verfassers wird herauslesen können.

Hölderlins letzter großer Schaffensperiode gehören eine Reihe Übersetzungen an, die samt ihren theoretischen Bemerkungen zu dem stolz bekennenden Ton der vaterländischen Hymnen eine bedeutsame Ergänzung seiner Gedankenwelt darstellen. In das Jahr 1800, die letzte Homburger Zeit und den Nürtinger Aufenthalt, setzt man allgemein [77]) die Übertragung der 1950 Pindarverse. Durchgehendes Prinzip dieser Übersetzung ist, „das Original mit der größtmöglichen Genauigkeit wiederzugeben; Hölderlin will nicht verdeutlichen, nicht eindeutschen, sondern Wort für Wort, ja möglichst Silbe für Silbe, das Original wiederholen; und so jede Wortfolge, jede Wortverbindung, jede Konstruktion desselben übernehmen." [78]) Aus dieser konsequenten Buchstabentreue [79]) ergeben sich eine Menge Eigenheiten: das logische Gefüge des deutschen Satzbaues muß aufgegeben werden. Die Worte scheinen wahllos verstreut und sind nur mit Mühe zusammen zu bringen. Denn durch die weniger deutlichen Flexionen in unserer Sprache schwindet das Gefühl für die grammatikalische Zusammengehörigkeit. Kühne Wortneubildungen, die Hölderlin in seine gleichzeitige Dichtung nicht übernimmt, werden im engsten Anschluß an den Text gewagt. Bis in die Wortbrechung — wenn auch nicht immer nachgeahmt — folgt der Übersetzer der Vorlage. Von Pindars metrischer Kunst hatte er keine Vorstellung. Der Rhythmus seiner Übersetzung muß sich daher dem griechischen Wortgefüge anbequemen. Ob und wieweit Hölderlin das Original verstand, läßt sich bei dem Prinzip der übertriebenen Wörtlichkeit nicht immer feststellen. Viele Stellen machen unwahrscheinlich, so lautet das Ergebnis der Böhmschen Untersuchungen (II 553 ff), daß er größere Partien oder gar ein ganzes Gedicht jeweils inhaltlich klar gegenwärtig hatte. Auch scheint er dem Mythos nicht sein ganzes Interesse zugewandt zu haben, sondern höchstens den wuchtigen Sentenzen, also dem relativ geringsten Teil einer Ode. Somit ist der Reiz der Arbeit wohl in einem anderen Moment zu suchen. Außer einer bezeichnenden Funktion hat das Wort ja auch eine tönende. Auf die Musik der pindarischen Ode scheint es in der Arbeit abgesehen zu sein. Denn die Ansprüche einer Übersetzung er-

füllt sie nicht. Abgesehen von der Gleichgültigkeit und Flüchtigkeit gegen den Urtext führt das Prinzip der Interlinearversion in der Wiedergabe zu einer weitgehenden Verdunkelung über das Original hinaus. Andererseits hat die Übersetzung nicht den Ehrgeiz, ein deutsches Kunstwerk zu sein, denn sie setzt sich über alle Forderungen der Muttersprache hinweg. Alle für Pindar bestehenden Bindungen, wie metrisches Schema, grammatikalische Logik, traditionelle Wendungen, kultische Erfordernisse, fallen für Hölderlin fort. In diesen Dingen bindet ihn kein Gesetz. Allein in der stereotypen Wörtlichkeit zeigt er äußerste Abhängigkeit. So geht exzentrischer Zwang und exzentrische Freiheit auf seltsame Art Hand in Hand. Es klingt seltsam paradox, wenn Hölderlin ein Jahr später an Schiller schreibt, er hoffe den Jüngeren dadurch nützlich zu sein, daß er sie „vom Dienste des griechischen Buchstabens befreie", wo in der Pindarübersetzung doch ein Dokument ausgesprochenster Buchstabentreue vorliegt. Ich neige zu der Ansicht von Zuntz, [80]) daß es Hölderlin mit einem Mal spontan zu einer Auseinandersetzung mit dem ihm geistesverwandten Pindar drängte, dessen Ode er schon im Tübinger Magisterspezimen als „summum der Dichtkunst" erkannt hatte. Nur durch völlige Hingebung kann er den ihn zwingenden Geist bannen. Wirklich frei und selbständig und doch im Geiste Pindars — also wieder höchste Stufe der Verinnerlichung! — ist er in seinen eigenen späten Hymnen. Dagegen scheint er hier in Selbstaufgabe und Verleugnung des Nationellen ganz der pindarischen Musik zu lauschen und die Sprache dabei knechtischen Dienst tun zu lassen, um sie durch Zucht zu erziehen. [81]) Diese Auseinandersetzung mit Pindar ist in der Tat ein Stück Biographie. Man tut gut daran, den privaten Charakter dieser Arbeit zu betonen. Eine Veröffentlichung wäre ohne ausführliche Erklärungen nicht denkbar.

Etwa gleichzeitig und doch anderer Art sind die „Erläuterungen zu den Pindarbruchstücken". Weder die Übersetzung noch die Erläuterung hält sich streng an den Sinn, den Pindar bietet. Es sind für Hölderlin Texte zum Philosophieren. Als Deutungen aus und im Zusammenhang sind sie wohl nicht gemeint. Vielleicht denkt der Dichter, in letzten metaphysischen Zusammenhängen mit dem Griechen wieder zusammenzutreffen.

Zur Veröffentlichung bestimmt waren „die Trauerspiele des Sophokles", von denen aber nur 1804 im ersten Band der Oedipus Tyrannos mit Anmerkungen, und im zweiten die Antigone mit Anmerkungen erschienen. Bruchstücke aus dem „Aias" und „Oedipus auf Kolonos" zeugen von der ursprünglich zyklischen Absicht des Dichters. Sofort sieht man den Unterschied zu den Pindarübersetzungen: Hölderlin legt sich für den Dialog die Form des Blankverses auf (Trimeter des Originals laufen allerdings unter).

Im ersten Chor des Oedipus lehnt er sich noch streng an die Form

des Originals an, im übrigen aber weniger. Und das bedeutet gegenüber den Pindarübersetzungen einen energischen Entschluß zur Unabhängigkeit. Noch immer bemüht er sich, die Wortstellung des Originals beizubehalten; aber dem Versmaß zuliebe muß er gelegentlich nachgeben. Auch vergewaltigt er die deutsche Sprache nicht mehr bis zur Unmöglichkeit. Schwer verständlich gibt er sich nur, um dem Original entsprechend dunkel zu bleiben. „Ich hoffe die griechische Kunst, die uns fremd ist durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herumbeholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere", schreibt er 1803 an Wilmans (IV 329).

Also verbessern will Hölderlin durch Heraushebung des Orientalischen, das nach seiner Ansicht die Griechen selbst verleugneten. Hierzu hilft ihm die an der Pindarübersetzung geschulte harte Fügung seines Stils. Keineswegs soll die orientalische Maßlosigkeit dargestellt werden, sondern nur der Kampf zwischen dem Drängenden und Bemeisternden. Das Fehlen des Ringens um das Gleichgewicht erlaubt sich Hölderlin einen „Fehler" zu nennen. Denn die zur Bezwingung des dionysischen Elementes aufgebotene „Reflexionskraft" ist übermächtig geworden und ergibt einen falschen Schein. Aus diesem Grunde nimmt sich Hölderlin das Recht, den Kunstcharakter des Originals zu ändern.

Daraufhin überarbeitet er die „Antigone": „Die Sprache in der Antigonä schien mir nicht lebendig genug", schreibt er an seinen Verleger (IV 330). Entsprechend der Entwicklung in seiner eigenen Dichtung gewinnt die Sprache den letzten Ausdruck durch ein Sinnlicher- und Plastischerwerden. Das gesteigerte Pathos überbietet jetzt das Original. Es liegt eine Unterstreichung des Vaterländischen in doppeltem Sinne vor: als deutsches Kunstwerk nähert sich die Sophokles-Übersetzung (am meisten die Antigone) wieder den Anforderungen der deutschen Sprache und weist Ähnliches wie die eigene späte Hymnensprache auf.[82]) In Bezug auf das Original betont sie das mütterlich-asiatische Element, das dem Uneingeweihten verdeckt ist.

In den „Anmerkungen zur Antigonä" nimmt Hölderlin nach ästhetischen Bemerkungen über das Wesen des Dramas im allgemeinen und seiner Cäsur und über die Antigone im besonderen von neuem Stellung zu den Unterschieden griechischer und abendländischer Art. Zunächst für die Tragödie: in der griechischen ergreift das Wort Leiber und tötet durch sie, in der abendländischen ergreift das Wort die Seele, ohne daß die Leiber gegeneinander wüten. Ferner waren die Griechen auf dieser Erde zuhause und brauchten nur einen „Gränzgott" (Zeus) gegen prometheische Hybris. Wir dagegen

sind hier nicht heimisch, sondern in der anderen Welt, „der Welt der Toten", wie sie Hölderlin nennt. Uns muß der Gott (der eigentlichere Zeus) mit Gewalt zur Erde herabbiegen. Dementsprechend haben die Griechen es schwer, „sich fassen zu können", und das muß ihre Haupttendenz sein, wir aber leicht; dagegen müssen wir es uns zur Haupttendenz machen, zu bestimmten Antrieben und Schicksalen zu kommen. Diesen durch Zeit und Volk bedingten Unterschied nennt Hölderlin jetzt bestimmter „vaterländische Umkehr" und definiert sie als „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen." (V 259).

Hier stehen wir auf dem Gipfel der hölderlinischen Hellasauffassung. Jetzt, wo Hölderlin die verschiedenen Voraussetzungen beider Kulturen erkennt, hat er das beglückende Erlebnis von Deutschlands Berufung. Das Dogma vom Griechentum hat ein endgültiges Ende. Die unreflektierte, enthusiastische Haltung ist überwunden.

Als Vermittler des gebändigt-Apollinischen (nach Hölderlins Terminologie! bei Nietzsche entspricht dem bekanntlich das Dionysische und Nietzsches Apollinisches ist gleich Hölderlins Junonischem.) können wir mit Pigenot das Garonne-Erlebnis betrachten, die Begegnung mit dem südlichen Menschen. Wie tief bedeutsam es war, zeigt der Böhlendorf-Brief vom 2. Dezember 1802: „Das Athletische der südlichen Menschen, in den Ruinen des antiquen Geistes, machte mich mit dem eigentlichen Wesen der Griechen bekannter." (V 327) Es scheint, als ob in dem „Athletischen" ein neuer Begriff auftauchte,[83]) im Grunde verbirgt sich hinter dem neuen Erlebnis der alte Begriff des „Heldischen", den er instinktiv für das Griechentum in der Homburger Zeit faßte. Dem entgegen stand der etwas eigenartige Ausdruck des „Zärtlichen" für das natürlich-Große („die zärtlichgroßen Seelen"). Noch in dem ebengenannten Briefe schreibt er „Zärtlichkeit" *unserer* „Popularität" zu.

Auf dem Gipfel seiner Erkenntnisse müssen wir den Dichter verlassen. Er selbst hat davon nicht mehr Gebrauch machen können. Wie einem Träumenden die letzten, nicht klar gewordenen Gedanken des Tages bis in den Schlaf folgen und dort einen wirren, ungeordneten Reigen vollführen, so erging es den späten Erkenntnissen des Dichters im Dunkel des Wahnsinns.

Kaum betreten sind die Wege, die der Dichter der Wissenschaft wies: im hellenischen Nationalcharakter den östlichen Einfluß zu suchen. Noch heute harren wir auf die Erfüllung seines innigsten Wunsches: der Wiedergeburt des Hellenischen im Abendländischen. Nicht eine einfache Wiederholung in zeitlichem Abstand soll es sein, sondern das Germanische soll das Hellenische als Ergänzung hinzunehmen. Die abendländische Junonische Nüchternheit soll mit dem Apollonsreich vermählt werden.

Anmerkungen

Anmerkungen.

[1]) Das gleiche Verhältnis von objektiver Form und subjektivem Gehalt weist Kerber (Hölderlins Verhältnis zu Homer, Philologus Bd. 80, p. 44 ff) für das homerische Gleichnis bei Hölderlin nach. „Die vollkommensten Gebilde stellen eine Synthese eines fast griechischen schaffenden Kunstwillens mit moderner Gefühlswelt dar." (53).

[2]) Fr. Gundolf, Hölderlins Archipelagus in „Dichter und Helden", Heidelberg 1923 p. 17.

[3]) Otto Frommel, Hölderlins Empedokles, Protest. Monatshefte, Heft 7, 1913 p. 298.

[4]) Pigenot, Hölderlin. Das Wesen und die Schau, Münch. 1923 p. 7.

[5]) Julius Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877, p. 34.

[6]) F. Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur, Halle 1910, I 347 f.

[7]) Ich glaube nicht, daß Goethes Stella zu diesem Namen die Anregung gegeben hat, sondern das durch Herder und Conz übersetzte Epigramm aus der griechischen Anthologie „Plato an Stella". Vietor (die Lyrik Hölderlins, Ffm. 1921 p. 24 Anm. 1) stimmt dem nicht so unbedingt bei. Aber der Anfang des vierten Briefes der endgültigen Hyperionfassung (II 96) scheint mir dafür zu sprechen: „Weißt du, wie Plato und sein Stella sich liebten?" Vergl. auch L. Kempter, Hölderlin und die Mythologie, Zürich 1929, Anm. 30.

[8]) Das Hochgefühl gerade der „Freundschaftsfeier" ist das freudige Bekenntnis:

„Jetzt wohn' ich gerne
Unter diesem Geschlechte!" (I 75, 137)

An anderer Stelle spricht er glücklich sein Mitempfinden aus:

„Wohl mir! — — —
Daß ein Herz mir schlägt für Menschenfreude."
(I 95, 67).

[9]) Wenn Böhm (Hölderlin I (1928) p. 40) schreibt: „es ist schwer verständlich, daß so wenig davon (sc. der Begeisterung für griechische Kunst) in Hölderlins gleichzeitiger Dichtung zu finden ist", so erklärt es sich eben aus diesem Gegensatz. Und da Hölderlin keine Strohfeuerbegeisterung kannte, mußte es noch einige Zeit dauern, bis dieses Studium seine Früchte trug.

[10]) Da die Übersetzungen vom eigentlichen Dichtwerk Hölderlins ziemlich unabhängig sind, habe ich sie des einheitlichen Gesichtspunkts der Betrachtung wegen hier zusammen behandelt, wenn sie sich eigentlich auch bis in die Frank-

furter Zeit erstrecken. Es sind alle, die vor dem Spätwerk der Übersetzungen liegen, mit Ausnahme von Homers Iliade, die schon im 1. Kap. besprochen wurde. Sie sind zeitlich schwer festzulegen. Im allgemeinen nimmt man an, daß Deianira an Herkules, Hekabe des Euripides, Nisus und Euryalus und Phaeton in das Jahr 1795 gehören, die beiden Horazoden in das Jahr 1797.

[11]) Die Wörtlichkeit geht so weit, daß er auch den lateinisch-dichterischen Ausdruck beibehalten hat:

11 et spissae nemorum comae
und die dichten Locken der Haine;
15 et iam dente minus mordeor invido
und schon werd ich von minder neidischem
Zahne gebissen.

[12]) Hölderlin zitiert nur den 2. Band; bei der Vorliebe für solche Lektüre ist es aber nicht unmöglich, daß er die anderen Bände auch gekannt hat.

[13]) R. Kerber, Hölderlins Verhältnis zu Homer, p. 7.

[14]) Dessen waren sich die Griechen selbst bewußt, Herod. III 106 *ἡ Ἑλλὰς τὰς ὥρας πολλόν τι κάλλιστα κεκρημένας ἔλαχε.*

[15]) Wie weit Hölderlin mit seinen Ansichten über Homer bei den zeitgenössischen Wissenschaftlern in Schuld steht, hat im einzelnen Kerber (a. a. O. p. 7 ff.) untersucht.

[16]) Schwab (II 282) will sogar von einer Übersetzung des Hesiod wissen, die Hölderlin für Stäudlin angefertigt habe. Leider verrät er uns nicht, woher er diese Kenntnis hat. Hölderlin selbst bietet uns nirgends auch nur die geringste Andeutung. Böhm übergeht in seinem exegetischen Werk diese Stelle.

[17]) Hölderlin bevorzugt bei Namen die lateinische Form. Also brauchte Mimnermus von Betzendörfer (Hölderlin, Neuaufgefundene Jugendarbeiten, Nürnberg 1921 Anm. 32) nicht in Mimnermos „richtig gestellt" zu werden. Aber hiervon abgesehen, sind Namenverdrehungen in dieser Arbeit sehr häufig; so findet sich: Eudoeus (Endoeus), Thesbieer (Thespier), Eumulus (Eumelus), Aristokles aus Bente (statt Kydonia), Thersander (Terpander), Alkmann (Alkman), Xenophanon (-phanes), Anthermus (Achermus), Agena (Aegina), Alcamenius (-nes) Agoratikus (Agoracritus), Eleuthurae (-erae), Rhugium (Rheg.), Leocharus (-res), Praxitelus (-les); aus Pythagoras Leontiskos macht er P. von Leontium; ein Lacedämonischer Flecken heißt *Μεσόα* oder *Μεσσόα*, wonach Alcman *Μεσσοάτης* benannt wird; eine Verdrehung dieses ergibt den Ortsnamen Hölderlins: „Muschates". Sein Herr heißt, wie im Corsin. steht *Ἀγησίδης* (Hölderlin: Agesites); auch ein griechisches Wort ist falsch: *προσείδιον* statt *προσόδιον* (Corsinus schreibt falsch: *προσῴδιον*) — ferner stimmen nicht immer die Seitenzahlen!

[18]) Die häufige Entstellung dieser Namen (cf. Anm. 17) scheint mir außer Flüchtigkeit des Schreibers ihr Unbekanntsein zu bedeuten.

[19]) Über die Platolektüre referiere ich später. Denn sie setzt erst nach der Magisterpromotion ein.

[20]) cf. Betzendörfer a. a. O. p. 11.

[21]) Für das Ende der Studienzeit kommt auch noch Sallusts Catilina in Frage; denn in einem Briefe an Neuffer, Mitte Juli 1794, heißt es: „Deine

Übersetzung des Catilina interessiert mich um so mehr, da ich noch von vorigem Jahre, wo ich ihn las, mit ihm bekannt bin." (I 331).

[22]) An seinen Bruder schreibt er 1793: „Glaubst Du, ich werde auf den Winter eine kleine Gesellschaft zusammenbekommen, die ich im Griechischen informieren könnte? Ich hätte große Lust dazu!" (Mitgeteilt von Böhm in der Deutschen Rundschau Juli 1923, p. 77.)

[23]) Betzendörfer a. a. O. p. 14.

[24]) Über die Quellen und benutzte Literatur gibt Betzendörfer p. 11 ff. Auskunft.

[25]) Bei der Personifikation abstrakter Begriffe hat sich Hölderlin seine eigenen Gedanken gemacht und es lohnt sich, dem nach — und darüber hinauszugehen, zumal wir wissen, daß die Personifikationen im Hymnenzyklus eine große Rolle spielen. Denn diese Stelle (VI 194) erscheint wie eine theoretische Rechtfertigung seiner Genien- und Göttinnenpoesie. Wenn Hölderlin sagt, die Personifikationen wirken auf unser „Empfindungs- und Begehrungsvermögen", so meint er sicher den unmittelbaren Reiz des Anschaulichen damit, die „Totalvorstellung", auf die der Dichter immer bedacht sein soll. Denn abstrakte Begriffe neigen dazu, sich weiterhin begrifflich aufzulösen und zu zergliedern. Das würde also zu einem von allem Sinnlichen abgezogenen Denken führen, zu dem der phantasiebegabte antike Mensch noch nicht veranlagt ist und das dem modernen Dichter alle Poesie zerstören würde. Richtig erkennt Hölderlin, daß für den antiken Menschen der Mythos die einzige Form ist, zu denken, zu philosophieren und religiös zu empfinden: „Die Phantasie ist bei unkultivirten Völkern immer die erste Seelenkraft, die sich entwickelt. Daher alle Mythologien, Mythen und Mysterien, daher die Personifikazion abstrakter Begriffe." (VI 195).

Da es auch für meine Arbeit von Wichtigkeit ist, was man unter den Ausdrücken Symbol, Mythos und Allegorie zu verstehen hat, so will ich mich gleich im Anschluß an den letzten Gedankengang darüber noch etwas verbreiten. Der personifizierte abstrakte Begriff läuft gradlinig zum Symbol. Aber umgekehrt deckt sich Symbol nicht mit dem personifizierten abstrakten Begriff, denn häufig ist es auch ein versachlichter. Es ist das Wesen des Symbols, daß es eine konkrete Erscheinung ist, die mit einem von Menschengeist substituierten Gehalt eine Einheit bildet, *für ihn* steht. Meinendes und Gemeintes ist eins. Demgegenüber ist die Allegorie eine andere metaphorische Erscheinungsform. Sie führt ein Doppelleben. Ihrer reinen konkreten Erscheinung ist bereits ein Sinn immanent, nämlich der ihrer Dinghaftigkeit. Dazu wird ihr ein zweiter Sinn aus einer ganz anderen Lebenssphäre angeglichen. Der Unterschied wird klar, wenn wir das mit dem Symbol, bzw. der Allegorie Gemeinte wegdenken, dann bleibt bei der Allegorie immer noch der dem Gegenstand als solchem anhaftende Sinn, während das Symbol, wenn es seines besonderen Sinnes entkleidet ist, zur reinen nackten Gegenständlichkeit herabsinkt. So empfinde ich z. B. Hölderlins Göttin der Schönheit als Symbolgestalt. Denn alles, was sie ist und tut, ist sie erst durch den ihr beigelegten Sinn; ohne diesen wäre sie nur ein Weib, nicht einmal ein notwendig schönes. (Viëtor (a. a. O. p. 39) würde sie m. E. unrichtig als Allegorie bezeichnen.) Unter einer Allegorie denke ich mir so etwas wie den Triumphwagen Kaiser Maximilians von Dürer, der von 12 Pferden gezogen

wird. Jedes Pferd mit seiner Führerin hat da seinen Namen (z. B. Providentia, Moderatio, Alacritas, Oportunitas, Experientia, Sollertia u.s.w.) und zeigt sein Temperament, ebenso die Zügel (Nobilitas, Potentia,) und die Lenkerin (Ratio). Gerade die Beischrift der Namen inspiriert uns den zweiten Sinn; ohne sie würden wir nur das Gespann mit den 12 verschiedenartigen Pferden bewundern, die durch eine Lenkerin einen einheitlichen Willen darstellen.

Nun habe ich bereits von Mythos gesprochen und im folgenden wird noch öfter davon die Rede sein. Was ist ein Mythos? Ich strebe nicht an, hier im Beiläufigen eine endgültige Lösung zu geben, sondern will nur die Begriffe bei dieser sich bietenden Gelegenheit etwas aufhellen, soweit es für unseren Zweck in Frage kommt.

Wir sagen „die Weisheit". Stelle ich mir die Weisheit nun als Weib vor, so habe ich den abstrakten Begriff personifiziert oder, was in diesem Fall dasselbe ist, symbolisiert. (Wenn dafür auch bisweilen „allegorische Gestalt" gesagt wird, so ist das volkstümlich-ungenau.) Wenn nun Salomo (Prov. Salom. I 20—23) von ihr sagt: sie klagt, sie redet, sie schweigt, oder gar ihre Reden noch ausführlich angibt, so gewinnt die weibliche Gestalt vor unseren Augen Leben. Wir spüren, es spinnt sich da eine „Erzählung" an, die so unendlich weitergehen könnte. Und die Kraft, ihr Leben zu verlängern, liegt in der symbolischen Dynamik, die auch ihre Geburt bewirkt hat. Daß die mythische Schau und Personifikation der Weisheit in diesem Fall im Sprachlichen wurzelt, vom grammatischen Geschlecht abhängig ist, ist ohne weiteres deutlich. Sprache und Mythos gehen ja auf dieselbe Quelle zurück, den menschlichen Geist, dessen verschiedenartige Äußerungen sie sind. (vgl. E. Cassirer, Sprache und Mythos, Lpzg. 1925) Das Erlebnis des Erstmaligen und Einzigartigen bei dem unbegriffenen Phänomen ist der psychische Akt, aus dem der sprachliche Begriff und das mythische Bild geboren werden.

Wir sehen, der Mythos geht vom Symbol aus; aber während das Symbol noch tote Gegenständlichkeit ist, bringt der Mythos durch Einordnung und Schicksal des Konkreten leibhaftes Leben. Der umgekehrte Weg, vom Mythos wieder zum Symbol, wäre destruktiv. Der Mythos hat für wirklich mythisch empfindende Menschen eine so überwältigende Offenbarung, daß ihnen nicht der Gedanke kommt, zwischen wesenhaft-Substantiellem und symbolhafter Transformation zu scheiden. Die Lust, beide in und miteinander zu sehen, hält gerade den Sinn für Mythos lebendig. „Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet man Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet." (E. Cassirer, Idee und Gestalt, Bln. 1921 p. 117) Es ist nicht gesagt, daß der Mythos ein produktives Moment darstellen muß, sondern er scheint vorzugsweise rezeptiver Natur zu sein. Ein unreflektiert erschautes Bild oder ein zufälliger sprachlicher Gleichklang kann ihn ins Leben rufen. Also geradezu traumhafte Spontaneität zeichnet ihn bisweilen vor der Allegorie aus.

Niemals fällt jedoch der Mythos mit der Allegorie zusammen. Der Wagen des griechischen Sonnengottes ist unmittelbar durch die Phantasie ge-

geben, erschaut und empfunden und Dürers Triumphgespann ist durch das Denken erst gesucht, erdacht und erklügelt.

[26]) „Schillers Einfluß ist vor allem in den reimenden mythologischen Namen (Orionen, Dämonen u.s.w.) zu spüren.“ (Viëtor a. a. O. p. 60.)

[27]) Sämtliche Seitenzahlen verstehen sich auf den ersten Band der Hellingrathschen Ausgabe.

[28]) Böhm stolpert über dieses Wort: „Zum ersten Mal gibt Hölderlin der goldenen Zukunft den Namen Hesperien. Wie Hesperus der Abendstern Venus ist, so sollte nach der alten Sage in Hesperien — in der tuskischen Gegend —, sich ein neues abendländisches Saturnusreich entfalten, wie etwa auch Hölderlins Landsmann G. Weckhrlin zwischen antiken und hesperischen Musen unterscheidet.“

[29]) Böhm geht hierin nicht so weit, er sagt (I 65): „Aber die Inbrunst, mit denen (sic!) der Dichter diese (sc. die Ideale der Menschheit) erschaut, macht es verständlich, daß er seine Genien mit mythischen Zutaten verklärt. So kehren Arkadien, Elysium, Hesperien (wo?) im geschichtsphilosophischen Zusammenhang wieder, und die Reimworte Orionen, Äonen, Dämonen rütteln auf als Tonsymbole für die Unendlichkeit . . . Daß die metaphysische Erregtheit besonders auf überlieferte mythologische Formen hingewiesen hätte, ist nicht zu finden.“

[30]) Angesichts der vielen Beispiele liegt allerdings die Gefahr nahe, zu glauben, daß neben der Antike die Moderne schlecht bestehen könne. Demgegenüber sollen nur zwei Beispiele zeigen, wie sich die neutestamentliche Welt trotz allem behauptet:

„ so wahr die Seele lebet,
Und ein Gott im Himmel oben ist,
Und ein Richter, dem die Hölle bebet . . .“ (104, 49 ff.)
„Wann vor Gott sich einst die Geister sammeln
Aufzujauchzen ob der Seele Sieg,
Mag Entzükungen der Seraph stammeln,
Wo die trunkne Menschenlippe schwieg.“ (107, 109 ff.)

Eine ähnliche Stilmischung weist L. Kempter a. a. O. p. 22 auch für Stolberg und den jungen Schiller nach.

[31]) L. Kempter a. a. O. p. 28/29: „Die erste Gestalt griechischer Sage, die in seinem Wort lebt, ist Orpheus, der das in Härte, in Feindschaft, durch Tod Gebundne löst.“ Dazu führt er eine Menge Stellen an, die ohne Namensnennung (mit einer Ausnahme) an die Orpheus-Sage anspielen. In der zweiten Auflage sind es 100, 36; 101; 9; 110, 33 ff.; 383, 23 ff., 137, 3; 143, 1.

[32]) Den Satz von Conz, den R. Kerber a. a. O. p. 6 Anm. 28 zitiert, könnte man sich als Ausgangspunkt für die ganze Hymne denken.

[33]) Es bedarf wohl kaum eines Hinweises, wie nahe der von der Liebe, besonders der Liebe zur Natur, begeisterte Dichter zu Hölderlins eigener Veranlagung steht, der sich gelegentlich selbst einen „Trunkenen“ nennt: 116, 83 f.

„Und in liebenden Begeisterungen
Singt dem Trunkenen Urania.“

Eine spätere, meist übersehene Stelle im „Genius der Kühnheit“ unterstreicht abermals Homers Naturliebe auf ihre Art:

„Den Geist des Alls und seine Fülle
Begrüßte Mäons Sohn auf heilger Spur,
Sie stand vor ihm, mit abgelegter Hülle,
Voll Ernstes da, die ewige Natur;
Er rief sie kün vom dunklen Geisterlande,
Und lächelnd trat, in aller Freuden Chor,
Entzükender im menschlichen Gewande
Die nahmenlose Königin hervor.“ (162, 33 ff.)

[34]) Sie sind nun einmal dahin und nicht fragt der Dichter nach dem Grund ihres Untergangs. Ob er sich auch wie Schiller das Christentum als die Ursache denkt, verrät er hier nicht.

Überhaupt hat das unvergleichliche Altertum in diesem Gedicht kein Pendant. Und dieses Totschweigen der unwürdigen Gegenwart ist viel härter als die heftige Strafrede auf die Deutschen im Hyperion, die nur zornige Liebe ist.

[35]) Pigenot a. a. O. p. 102.

[36]) Dazu scheint auch der Gedanke Pigenots (a. a. O. p. 113) zu passen, „daß in ursprünglicher Empfängnis Hyperion ein stolzes Helden-, ja Halbgotts-Schicksal bedeuten wollte.“

[37]) Mit Recht stellt Kerber die Frage, warum die Totenfeier nicht auch in die endgültige Fassung des Romans übergegangen ist, da sich die Stellung zu Homer doch nicht geändert hat. Ich pflichte seiner Deutung bei, daß Hölderlins künstlerische Entwicklung später die Schwärmerei im Stile der Klopstockjünger nicht mehr vertragen konnte.

[38]) Z. B. II 3, 3 Wandellos in stiller Schöne, 7, 14 Dein Geist, der Geist der Freude, 8, 36 Schöne Welt. War der Genius Griechenlands der Genius der Liebe, so auch in der Natur „entfalten sich der Liebe königliche Früchte.“ (8, 47)

[39]) Böhm a. a. O. I 171. Hier auch näherer Nachweis über die Verwandtschaft zwischen der Elegie „an die Natur“ und „Griechenland“.

[40]) Böhm a. a. O. I p. 214 spricht vom „Ausdruck eines neuen, bisher nicht geahnten Individualitätsgefühls.“

[41]) „Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet, sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform.“ (E. Cassirer, a. a. O. p. 117)

[42]) Diese Einsicht ist eine Begründung, die ihn von seinem theologischen Amte fernhielt; zum anderen mag er die Kanzel nicht betreten, „weil sie zu himmelschreiend entweiht wird“ (II 445). Es liegt ja auf der Hand, daß damit nicht überhaupt eine Abwendung vom Christlichen angezeigt sein muß.

Außerdem haben wir ein schönes Zeugnis dafür, wie ihm die christliche Einrichtung der Taufe erneut zu einer Offenbarung wird; als ihn die Schwester zum Paten eines ihrer Kinder ernennt: „Ich betrachte auch seine Taufe als ein Zeugnis unseres Glaubens an die künftige Menschenwürde des Kindes, unserer Hoffnung, daß das heilige unentwickelte Leben hervorgehen wird zum Gefühle seiner selbst, und anderer Wesen, zum Gefühle der lebendigen Gottheit, in der wir leben und sind, zu dem ächten Christusgefühle, daß wir und

der Vater Eins sind, und in diesem Gedanken hätt' ich gerne das liebe Kind auch mit den andern auf die Arme genommen." (II 431).

[43]) Wenn Gundolf in seinem Goethebuch die Stufen der künstlerischen Objektivation vom Ich des Dichters aus in folgender Reihenfolge angibt: Gespräche, Briefe, Lyrik, Epik, Dramatik, so kommen für Hölderlin die Briefe erst nach der Lyrik, bzw. Epik. Denn in der eigentlichen Dichtung Hölderlins ist sein Erleben viel unmittelbarer dargestellt, sodaß die poetische Fiktion wie die neugriechische Gewandung im Hyperion z. B., für den Erlebnisgehalt nicht von Bedeutung ist. Seine Briefe sind jedoch jeweils auf den Empfänger hin stilisiert, oft bis zur Selbstverleugnung. So erscheint der Briefschreiber gleichgewichtiger und beherrschter als der Dichter. Die feinsten Unterschiede, je nach dem Adressaten, kann man feststellen. Seinen Angehörigen gibt er selten mehr als Andeutungen seiner Leiden. Als Beispiel diene die Stelle an den Bruder: „ich hab auch viel, sehr viel gelitten, und mehr als ich vor dir, vor irgend einem Menschen jemals aussprach, weil nicht alles auszusprechen ist, und noch, noch leid' ich viel und tief . . ." (II 453)

[44]) Es ist bekannt, daß die Vollendung des zweiten Teiles des Hyperion in die Homburger Zeit fällt. Mag auch der Eindruck des Rastadter Kongresses (nach Schwab 296) an der Schärfe des Urteils über die Deutschen schuld sein, so ist dieser Ausfall im ganzen Werk doch nicht unorganisch. Dies sollte hier gezeigt werden. — Auch bilden beide Teile des Hyperion für unser Problem eine einheitliche Schicht; deswegen ist er gleich im ganzen behandelt worden.

[45]) Hölderlin bezeichnet selbst das Hyperion-Thema in der Vorrede als „die Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter". Daß die Lösung im Sinne des platonischen Timaios erfolgen sollte, deutet ein Satz in einer später verworfenen Vorrede zum Hyperion an: „Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt." (II 546) Und tatsächlich enthalten die Schlußsätze des Hyperion das platonische Prinzip der πλήρωσις und ἀναχώρησις, das sowohl auf den Mikrokosmos wie auf den Makrokosmos anwendbar ist.

Hölderlin (II 291): „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder./ Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles."

Plato, Tim. p. 81 A „Die Art dieser Anfüllung und Ausleerung aber ist ganz dieselbe wie die Bewegung von allem im Weltall, zufolge deren alles Verwandte zu einander hingetrieben wird." (Übers. v. Schleiermacher.)

[46]) Es sei einmal in aller Kürze darauf hingewiesen, wie die hier und in folgendem dargestellten Gedanken Hölderlins dem Geiste seines verehrten Meisters Schiller nahe geblieben sind. Im 6. Brief „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" reichen die Ausdrücke „Simplizität" der Griechen und „Totalität ihres Wesens" an Hölderlins Begriff des Kindmenschentums heran. „Die Erscheinung der griechischen Menschheit, heißt es weiter bei Sch., war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte." Sie war „das Beispiel der gesittetsten aller Nationen des Altertums, bei welcher das Schönheitsgefühl zugleich seine höchste Entwicklung erreichte." (10. Brief)

„Barbaren“ und „Wilde“ sind bei Schiller die von „Verkehrtheit“ und „Rohigkeit“ beherrschten Menschen, „Barbaren“ und „rohe Unholde“ sagt auch Hölderlin (II 96) für die herzlosen Verstandesmenschen und schlechten Pädagogen. An die Stelle der Strafrede „Handwerker siehst du, aber keine Menschen ...“ erinnert bei Schiller ein Satz im 6. Brief: „Bei uns, möchte man fast versucht werden, zu behaupten, äußern sich die Gemütskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet und wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte, sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.“

[47]) Vergl. hierzu auch Hegel. Dilthey (Die Jugendgeschichte Hegels, Bln. 1921 p. 66) bezeichnet als die Grundeigenschaften griechischen Daseins „die ungebrochene, durch keine äußere Gewalt verschobene natürliche Entwicklung, bürgerliche Freiheit und eine außerordentliche Stärke der Verbindung der Einzelnen im Staate.“

[48]) Nicht erst hier taucht das *ἕν καὶ πᾶν* auf, sondern er hatte es schon in Tübingen seinem Freunde Hegel als Symbolum ins Stammbuch geschrieben. Die frühe Übernahme und die Art der Verwendung der griechischen Formel zeigen, daß die Richtung auf „das Eine“ in einem naturgegebenen Empfinden wurzelt.“ Nicht aus einer abstrakten Forderung des Wissens, sondern aus der Eigenart seines Naturempfindens und -Schauens hatte er dieses Wort ergriffen. In ihm suchte und fand er die Bestätigung für das Grundgefühl, das ihn seit frühester Kindheit mit der Natur und mit den einzelnen Naturmächten, mit Sonne, Erde und Luft verbunden hatte.“ (E. Cassirer a. a. O. p. 116)

[49]) In dem Bericht der Objektivationsstufen der Schönheit habe ich Hölderlins Ordnung eingehalten, damit man die Art seiner Systematik erkennen kann; die Urteile über die Verhältnisse der anderen Völker habe ich etwas freier zusammengestellt.

[50]) Veröffentlicht von Fr. Zinkernagel „Neue Hölderlinfunde“ in der Neuen Schweizer Rundschau, Aprilheft 1926 (Bd. 19) p. 333 ff.). Dieses Prosafragment sowie das gleich zu behandelnde Reimgedicht „Der Aristokrat“ werden in Seebaß' Besprechung der Neuen Hölderlin-Literatur (Germ.-Rom. Monatsschrift, Februar 1931 p. 33) für zweifelhaft erklärt. Böhm (l. c.) behandelt beides als selbstverständlich echt.

Das Anfangsthema des Gedichtes „der Aristokrat“ „Mein Herz hat tausendmal geschwiegen“ ist im Sinne mehrerer Briefstellen (II 443, II 453). Die Fortführung: „Der Schmerz will keine Töne haben“ . . . „die Freude muß hinaus ins Leben“ ist im Geiste Pindars (fr. 42 Schr.):

„Anderen mußt du nicht zeigen, welche Mühsal uns begegnet.
Ich sag nur dies:
Was uns an Schönem ward und an Freudigem, das soll man
Mitten vor allem Volk
Zeigen. Doch wenn die Menschen, von Gott gegeben, unduldbares
Übel
Trifft, das ziemt sich mit Dunkel zu bergen.“
(Übers. v. Dornseiff.)

Etwas, was gegen Hölderlins Verfasserschaft spricht, kann ich in diesem Gedicht nicht finden.

[51]) In dem Tatmenschen Alabanda sieht der Grieche Hyperion „die Römernatur“ (II 246) („mit dem glühenden, verbrannten Römerkopfe,“ II 112), mit dem ihn eine innige Freundschaft verbindet. Und Freundschaft gehört für Hölderlins Begriffe unbedingt zum Wesen des griechischen Menschen: „Ich weiß nicht, rief endlich einer, warum mir immer ist, als müßten die Menschen auch antike Köpfe haben, von denen man mir sagt, sie seien im Ernste Freunde.“ (II 554) Die Freundschaft des Harmodius und Aristogeiton ist dafür immer das unübertreffliche Vorbild: „Hast du ein Gleichniss für die Freundschaft des Aristogiton und Harmodius? Verzeih mir! Aber bei'm Äther! man muß Aristogiton seyn, um nachzufühlen, wie Aristogiton liebte, und die Blize durfte wohl der Mann nicht fürchten, der geliebt seyn wollte mit Harmodius Liebe, denn es täuscht mich alles, wenn der furchtbare Jüngling nicht mit Minos Strenge liebte . . . es ist auch nichts herrlicheres auf Erden, als wenn ein stolzes Paar, wie diese, so sich unterthan ist.“ (II 164)

[52]) E. Cassirer a. a. O. p. 117/8.

[53]) L. v. Pigenot a. a. O. p. 16.

[54]) L. v. Pigenot a. a. O. p. 17.

[55]) L. v. Pigenot a. a. O. p. 17.

[56]) Gundolf a. a. O. p. 11.

[57]) Diesen Ausdruck, sowie die folgenden: „Naturverbrüderung“ und „Naturbeherrschung“ entnehme ich aus Hübeners „Theorie der Romantik“ (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 10. Jahrg. 1932, 2. Heft.)

[58]) So auch Ida Maria Ruppel, Der antike Gehalt in Hölderlins Empedokles, Diss. Ffm. 1923 p. 8: „Sein Handexemplar ist heute im Besitz der Erben Norbert von Hellingraths; es ist die Humanistenausgabe des Stephanus (1570) mit lateinischer Übersetzung der griechischen Texte.“

[59]) O. Frommel a. a. O. p. 301.

[60]) Ida M. Ruppel a. a. O. p. 30.

[61]) Weitere Nachweise über Einzelheiten bei J. Ruppel.

[62]) Darin ein wenn auch nur leise androgynes Moment sehen zu wollen, wie Kerber a. a. O. p. 16, halte ich für abwegig. Dagegen charakterisiert derselbe sehr gut Achill als einen der Angelpunkte von Hölderlins Verhältnis zu Homer. „Achill wird ihm persönlicher Vertrauter, in ihm sieht er eine Art von Wunschphantasie für sein eigenes Wesen verkörpert; unter seinem Bilde schaut er sich selber oder die Gestalten seiner Dichtung; Achill der übergewaltige, tragischem Schicksal bestimmte Kampfesheld, Achill der tief empfindende Freund und Rächer des Freundes, Achill der unglücklich Liebende ist ihm Ausdruck seines eigensten tiefsten Erlebens in Sehnsucht oder Wirklichkeit. Überschwang im Liebes- und Freundschaftsbedürfnis, gepaart mit verletzlichem Gemüt, Gefühl eines inneren hohen Berufs und heroisches, aber rein seelisches Ringen ohne das Gegengewicht äußerer Tat bilden die Grundlagen für die Einstellung. Und die unsterbliche Gestalt des jungen homerischen Helden enthält im Keime tatsächlich alle Möglichkeiten, die Hölderlin an ihr fand; stellt er doch gerade eine Verkörperung der dem Germanentum verwandtesten Seiten griechischen Wesens dar.“ (62)

[63]) Über die aetas aurea-Vorstellungen des 18. Jahrhunderts berichtet ausführlich Ida Ruppel a. a. O. p. 58 ff. Vgl. auch Jul. Petersen: Das gold. Zeitalter bei d. dt. Romantikern, Muncker-Festschr. 1926.

[64]) Die antiken aetas aurea-Schilderungen beziehen sich gern auf früheste Vergangenheit, so Hesiod, Erga 109—26, Ovid, Met. 89—112, vorwärtsschauend sind Verg. ecl. IV 6 ff. und Horaz epod. 16.

[65]) Viëtor a. a. O. p. 145 „Es war nicht nur eine Wendung zu höherer sittlicher Stufe, was er vom „kommenden Jahrhundert" erwartete; seine Hoffnung ging, wie die christliche, auf die Wiederkehr des tausendjährigen Reichs, in dem freilich nicht Christus allein, sondern der ganze Chor göttlicher Kräfte wieder in den Bund mit der nunmehr gläubigen Menschheit treten sollte." (Pantheistischer Chiliasmus.)

[66]) W. Willige, Über Hölderlins Empedokles, Sokrates 1920, p. 254.

[67]) H. Schlemmer, Der Tod des religiösen Propheten, Preuß. Jahrb. 1919, Bd. 117, p. 160.

[68]) W. Willige a. a. O. p. 252.

[69]) Vergl. dazu die Briefstelle (an den Bruder, 1. Jan. 1799): „Ich habe auch noch denselben Abend, da ich den Brief bekommen, ein Gedicht für die liebe Großmutter angefangen und bin in der Nacht beinahe damit fertig geworden . . . Aber die Töne, die ich da berührte, klangen so mächtig in mir wieder, die Verwandlungen meines Gemüths und Geistes, die ich seit meiner Jugend erfuhr, die Vergangenheit und Gegenwart meines Lebens wurde mir dabei so fühlbar, daß ich den Schlaf nachher nicht finden konnte, und den andern Tag Mühe hatte, mich wieder zu sammeln. So bin ich. Du wirst dich wundern, wenn Du die poetisch so unbedeutenden Verse zu Gesicht bekommst, wie mir dabei so wunderbar zu Muthe seyn konnte. Aber ich habe gar wenig von dem gesagt, was ich dabei empfunden habe."

[70]) Es versteht sich, daß die Erörterungen der Mythosfrage sich nicht auf das ganze Dichtwerk Hölderlins erstrecken, sondern dem Thema entsprechend, nur die Beziehungen zum antiken Mythos berücksichtigen.

[71]) „Welche Rolle dieser Vorstellungs- und Gefühlskreis bei ihm spielte, beweisen Stellen über die Dioskuren, über die Phalanx der Spartaner, die heilige Schar der Thebaner, Dion und Platon, Platon und „Stella", Harmodius und Aristogeiton, Paoli und den Jüngling; auch daß er die Episode von Nisus und Euryalus übersetzt, gehört hierher". Kerber a. a. O. p. 25.

[72]) z. B. 82,15 Todesgötter
,70 ff. Hadesschilderung
,99 sanftmuthathmende Musen
,102 die Athenerinn
,114 silbernen Bergen Apollons

[73]) Dafür einige Beispiele:

(an die Schwester) „Nur Glauben und Liebe und Hoffnung soll nie aus meinem Herzen weichen, dann gehe ich, wohin es soll, und werde gewiß am Ende sagen: ich habe gelebt!" (V 289)

(an die Mutter) „Ich kann es nicht verschweigen, daß ich manchmal auch an den gedachte, von dem mir Muth kommt, der mich erhielt bis auf diese Stunde, und ferner mich geleiten wird." (V 322/3)

(an die Mutter) „will den Dank ja nicht vergessen, den ich dem Herrn des Lebens und des Todes schuldig bin.“ (V 324)

(an die Mutter) „Indessen geleite uns ein treuer gewisser Geist, und der Hohe im Himmel gebe, daß wir nicht lässig seien, und was wir thun mit Maas thun, und das Schikliche treffen in dem, was unsere Sache ist.“ (V 326)

74) Der Höhepunkt ist wohl, daß eine doppeldeutige Ausdrucksweise an Christus und Dionysos zugleich denken läßt. Kempter a. a. O. hat derartige Stellen in der Anm. 129 zusammengestellt.

75) E. Norden, Logos und Rhythmus, Bln. Rektoratsrede (15. Okt. 1927). vgl. auch Kerber a. a. O. Anm. 111.

76) Frankfurt, Amberg, die bayerische Ebene, die fränkische Ebene.

77) so G. Zuntz, über Hölderlins Pindar-Übersetzung, Diss. Marb. 1928. Böhm II 543.

78) G. Zuntz a. a. O. p. 2.

79) nähere Ausführung und Beispiele für das folgende bei G. Zuntz a. a. O.

80) a. a. O. p. 81 ff.

81) Ich halte es nicht für ausgeschlossen, mit Böhm (II 533) eine gewisse Zwangsläufigkeit, also krankhafte Stereotypie des Verfahrens, anzunehmen.

82) Die uns nicht vertrauten mythischen Namen werden eingedeutscht.

83) Das Wort kehrt auch in den „Anmerkungen zur Antigonä“ Abschnitt 3, wieder.

Frankfurt a/M. 1. August 1932.

Lebenslauf.

Am 30. Januar 1907 wurde ich, Kurt Alexander Sommer, zu Leinefelde, Kreis Worbis, als Sohn des damaligen Postsekretärs Hugo Sommer und seiner Gattin Emilie, geb. Kuhn, geboren. In Gotha i. Thür. besuchte ich das Gymnasium Ernestinum, das ich 1926 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Dann widmete ich mich dem Studium der klassischen Philologie und Germanistik an den Universitäten Erlangen, Köln, Wien und Münster. Im Februar 1932 bestand ich an letztgenannter Universität in den erwähnten Fächern das Staatsexamen.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit verdanke ich Herrn Prof. Dr. G. Müller in Münster.